

西洋音楽の受容と邦楽への違和感

小野みすず（人間学コース）

（指導教員：上利博規）

キーワード：邦楽、西洋音楽、音楽感性の変容

序論

現代に生きる日本人にとって、親しみある音楽のほとんどは西洋音楽で構成されたものである。一方で、自国の伝統音楽であるはずの邦楽に違和感を持つ。なぜ、今の日本人は、こうした音楽感性になったのだろうか。

日本人の音楽感性の変容を、日本に西洋音楽が導入された明治期を中心に、教育としての音楽の確立の経緯を追い、日本音楽の近代化に携わった宮城道雄、山田耕作のふたりの活動を取り上げながら考察する。そして少しでも邦楽の立場を向上させたいと考える。

第一章 西洋音楽の伝来・伝播

第一節 近世における西洋音楽の伝来

明治より以前に西洋音楽が日本に伝来したのは、天文 18 年(1549)のザビエル来日に始まるキリシタン期であった。

この時期、ザビエルをはじめとする異国からの宣教師により、オルガンやチェンバロ、チャルメラなどの多くの南蛮楽器が日本に上陸した。しかし、非公開文書によると、そうした洋音楽に対する日本人の反応は拒否反応がほとんどであった。その要因は、邦楽と洋楽の違いをみれば明らかである。たとえば音階一つをとってみても、日本の音階は五音音階で、それに対し西洋は七音音階である。そしてその音階を構成する各音の音程関係、つまり音律についても、西洋音階とは微妙にずれている。

このような異なる異国の文化に遭遇した日本人は、それらがまったくの不快であり、苦痛であるとし、定着させることはなかった。この時期の日本人は、宣教師には毅然とした態度で日本の風習に従うよう要求している。それは南蛮文化は勝手に入ってきたもので、彼らに対して日本人は慎重であったためである。そのため、礼儀や作法をはじめ、音楽に対しても受け入れることをしなかった。あくまでも「南蛮渡来の珍しいもの」としてしか認識していなかったのである。

ところが、こうした日本人の感覚は変化し、やがて今の日本人の大多数が感じている西洋音楽を基礎とする音楽を身近に感じ、自国の伝統音楽に違和感をもつという状況が生み出されていくことになるのである。明治以降、日本人は西洋音楽を優れた音楽として積極的に取り入れようとする。明治以降に日本人の西洋音楽に対する価値観、感性はどのように変わっていったのだろうか。

第二節 軍事、外交儀礼としての西洋音楽の導入

15 世紀のなかごろ、大規模な植民地政策に乗り出した西欧列強に対し、日本は鎖国により植民地化から身を守っていたが、幕末には「近代化」という名もとの「西洋化」によって身を守ることを選択した。そこで、どうしても必要なところである軍事と外交面から西洋音楽を導入した。

日本にとって大国、清がアヘン戦争(1840-42)においてイギリスに敗れたことは衝撃であった。そのうえ、アメリカやロシアの蒸気艦船を目の当たりにし、西洋の圧倒的軍事力に震撼し脅威を覚えた。国防の必要性を痛感して、軍事の近代化は至上命令となった。そして、西洋音楽はまず軍需品として軍楽という形で日本に輸入された。このときから西洋音楽は珍奇な渡来品ではなくなったのであった。

その後、明治政府による徹底した欧化政策により、明治 10 年代末から 20 年代初頭にいわゆる「鹿鳴館時代」といわれる文化現象が起こり、西洋とはまったく異なる日本独自の美意識など精神的伝統は否定されていく。特に、知識人は西洋に対して強烈までの劣等感を持った。日本は知的植民地になったのである。

しかしながら、明治になって日本に住んで生活してその習慣や文化を身に付けた人間まで一切入れ替わるわけではなく、民衆の感性は簡単に変えられるわけがなかった。明治は江戸時代の延長線上にあり、民衆は江戸時代の延長として伝統音楽を自らの音楽とし続けた。政策としては文化の西洋化を進め、しかし大衆文化としては根強く邦楽が残る続け、日本は音楽的に二重構造になったのである。

第二章 西洋音楽教育への取り組み

第一節 音楽取調掛の創設、唱歌教育への試み

明治期に日本に西洋音楽を導入しても、それをなかなか馴染むことができなかった日本人の音感覚を変えていったものは、明治政府の欧米化政策に伴う西洋音楽教育であった。

明治新政府は、オランダやフランスの制度を模倣する形で明治 5 年に『学制』を公布し、普通教科として小学校で「唱歌」、中学校「奏楽」が規定された。初期の唱歌教育の試みは、いずれも日本の伝統的な音楽、なかでも雅楽や箏曲を母体とするものであり、江戸時代の価値観にのっとった教育方針であった。

明治 12 年 10 月に、音楽教育実施のための調査研究機関として文部科学省直轄の音楽取調掛が発足し、方針として東西

二洋の音楽を折衷して新曲を作ることが掲げられた。これにのっとり、唱歌は日本人にできるだけ受け入れやすい形で西洋的なスタイルの歌となり、教育という手段で幼いころより刷り込まれることで、日本人の音楽的感性にきわめて大きな影響を及ぼすことになる。

唱歌だけではなく、いわゆる俗曲に対しても改良運動が進められた。この運動は、伝統的な日本文化は改良すべきもの、つまり自国の文化に対する劣等の価値観から出発した発想だった。その結果、邦楽は改良すべきものという発想になり、より邦楽は高級で邦楽は低級であるという概念の根づくこととなる。これが、今の日本人の自国の伝統音楽に違和感を持つ特異な現象を招く一端となったと考える。

第二節 童謡運動—明治から大正へ

20 世紀の初め、ドイツを中心に起った芸術教育思潮の影響により、文部唱歌にあきたらぬ自由な発想と審美眼による「こどもにはこどもの歌を」というモットーで新しい感覚をもつ詩的な童謡が盛んに発表された。この童謡運動には唱歌の西洋音楽的な旋律に対する違和感、そして、さらなる和洋融合への試み、工夫が子どものための歌だからこそ、比較的単純で、わかりやすい形で見えてくる。そのヒットのかげには、当時の一般的な日本人の音楽感覚をも見ることができる。

童謡運動は大正 7 年の童話童謡雑誌『赤い鳥』の創刊に始まる。そこで掲載され発表された童謡の多くは、その文学的および感傷的な歌詞、そして歌詞の雰囲気 に即してさまざまに工夫が凝らされた曲作りにより、大きな反響を呼んでいく。

この運動の隆盛には、唱歌の西洋音楽的な旋律に対する当時の大人たちの違和感も関係していた。それまでの唱歌は「風土習慣の全然異なった泰西の歌調と児童の生活感情に対してあまりに無識な小学唱歌、或は軍歌の歌調を以てした」とし、「新しい童謡は根本を在来の日本の童謡に置く。日本風土、伝統、童心を忘れた小学唱歌との相違は、ここにあるのである。」と述べられているように、従来のわらべ歌の伝統の上に新しい芸術的な子供の歌、「童謡」を作ろうとしたのであった。

こうして、大正時代において確実に音楽の和洋融合は進んでいった。

第三章 日本音楽の近代化

第一節 山田耕作と邦楽の近代化

大正時代に入り和洋融合は進んだが、和声という面では、西洋の単純な機能と和声で処理されたものが多く、日本の伝統的な音階に西洋の機能と和声をつけて日本情緒のある洋楽を作るという手法が日本人には受け入れやすかったのであった。

大正から昭和の中ごろまで活躍した作曲家山田耕作は、大正中期以降の歌曲で、西洋でも最先端の和声を日本の伝統的な音階をもとに響かせ、すぐれた芸術音楽を作り出した。さらには、積極的にオーケストラ運動を展開するなど、その才

能とパワーで、日本の洋楽界を牽引したのである。

山田は、「歌曲とは詩と音楽的韻律とが融合された作品」として日本語の韻律を重視した作品、つまり日本語の語感を尊重した自然な抑揚による多彩な旋律を生み出した。そして借り物ではない「日本の生活に根差した」歌曲により、日本人に西洋音楽的感性を浸透させていった。

第二節 宮城道雄と新日本音楽運動

音楽文化の主流が西洋音楽へと移行していくにつれ、それまで主流だった邦楽界の住人は危機感を持たざるを得なくなってきた。邦楽界も外堀の近代化だけでは対抗できず、音楽自体の変革が必要となる事態が起きていたのである。その第一歩を踏み出したのが、山田耕作と同じ時期に活躍した邦楽家、宮城道雄であった。

彼は、「古楽を復活させて、これに現代的な色彩を加えること」そして「洋楽の形式においてどこまでも、邦楽発展の境地をつくり出すこと」を方針として、「新日本音楽運動」と呼ばれる邦楽界の革新運動をすすめていった。

たとえば、日本の伝統的な音階によって日本的な雰囲気を醸し出し、リズムやメロディー、ハーモニーなどの面では日本の伝統を変革し、日本人でもわかりやすい音楽スタイルで作曲された《春の海》など、多くの革新的な楽曲を発表し、邦楽界だけではなく、音楽界全体に大きな衝撃を与えた。

さらにこの運動の中で、彼を中心とする音楽家により多くの新しい楽器が考案された。これは、前述した伝統の「改良」から「新」への転換であり、こうした新しい音楽の創作をめざした結果、必要に迫られ作らざるを得なかったもので、今までの日本の音楽にはなかった概念のもとに作られた新楽器であった。

終論

日本人が西洋音楽を受け入れていくまでの過程は、従来の邦楽を否定し改良することで近代化をはかる動きから異なる文化の音楽を融合、取り入れることで近代化していくという新しい邦楽を作り出す動きへの変化、邦楽のあり方の追求であった。このことは日本人がこれまでの文化とは異質なものに会ったとき、従来あったものを完全に否定、排除するのではなく、上手く取り入れることにより新しい文化を生み出していくという、日本人特有の受け入れ方を示している。

文化はその担い手、時代とともに変わっていくものであるが、根底にある日本人のもつ感性というものはなかなか変わらない。自国の文化をもっとよく理解し、誇りをもつとともに、他国の文化を理解し、受け入れていく文化共存の発想が、これからの時代には必要となっていくのではないかと。

グローバルな思想・ローカルな思想に基づく 環境倫理思想

池田菜摘（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：環境倫理、グローバル、ローカル、合意形成

序論

人間の手が入っていない原生林や希少動物を「保護すべきもの」と考える人がいる。しかもこのように考える人たちは、往々にして、自らの立場をグローバルに成り立つものだと考える。しかし、今このような「グローバル」と信じられた思想にもとづく政策が一律に地球上のあらゆる場所で実施されることにより、さまざまな問題が生じている。熱帯雨林で伝統的な生業を営んできた地域住民の生活が、森林保護という名のもとに破壊されているのはその一例である。本論文では、これまで主流をなしてきたグローバルな環境倫理と、それを批判する形で現れたローカルな環境倫理の関係を探ることを目的とする。

第一章 グローバルな環境倫理

第一節 グローバルな環境倫理

グローバルな環境倫理とは、グローバルスタンダードとしての環境倫理を意味する。グローバルスタンダードには、「世界に広く受け入れられている」という記述的な用法と、「世界に広く受け入れられるべき」という規範的な用法があるが、「グローバルな環境倫理」は後者の用法である。つまりグローバルな環境倫理とは、語りかける相手がどのような立場を採っていようと、自らの考えを受け入れるべきだと主張する倫理なのである。よって、グローバルな環境倫理は、温室効果ガスへの対策など地球規模で行われる環境保護を推し進める際に、各国が協力して行う政策の方向付けなど、様々な民族・文化・思想を背景に持つ人々を束ね、目標や行動を共にする際に役立つ思想だと考えられる。

グローバルな環境倫理の一例は、ピーター・シンガーの動物解放論である。ここでは、「快苦を感じる存在には、平等に配慮しなければならない」という主張が普遍的な原理として語られている。すなわちシンガーは、それまでの動物と人間の関係の歴史などの個別的な文脈を無視し、快苦を感じる動物への態度を変更するべきだと主張するのである。

第二節 グローバルな環境倫理の問題点

従来の環境倫理では、人間と自然の二分法が根本にあった。そうした考えは、一方では人間中心主義という形で環境問題を引き起こし、他方の自然中心主義においては、内在的価値

を持つものとして特に「原生自然」が保護の対象とされてきた。この立場にたつ人々は、原生自然がもつ内在的価値を、人権と同じように普遍的な考えだと主張し、それまでの人間と自然の関係性を無視し、世界中のどこにおいても、人間による原生自然の利用を禁止する可能性がある。しかし鬼頭秀一によれば、原生自然に内在的価値を与える思想は、もともと西洋社会、特にアメリカにおけるロマン主義をきっかけとしたローカルな文脈の中で出現したものに過ぎない。それにもかかわらず、そうした思想が強い力をもっている背景には、「グローバルであること」と「普遍的であること」の混同が存在する。「持続可能な発展」のような国際的に採択された理念は、現在においては妥当だと考えられているだけの、せいぜい「グローバル」な基準としての理念であり、永遠に妥当だとされる「普遍的」なものではない。しかし両者が混同されているために、グローバルな環境倫理は、自らを普遍性という強い根拠を持った思想であるとみなし、地域の個性をイレギュラーなものとして捉えるのである。こうしたことを避けるためには、桑子敏雄が言うように、「グローバルであること」と「普遍的であること」を区別する必要がある。

第二章 ローカルな環境倫理

第一節 鬼頭秀一のローカルな環境倫理

鬼頭は、人間と自然との深い関係性を主軸にした環境倫理の必要性を訴えている。そして「人間の営み」、つまり狩猟採取・農業・漁業・林業といった「生業」を否定的に捉えるのではなく、人間と自然の関わりの中で営まれる「生業」こそが、人間と自然との関わりそのものだと主張する。例えば、飼育してきた動物を殺して食べるとき、人間と動物の間には精神的な深い交流があると考えられる。そして動物を殺す際には、宗教的儀礼を行う、またはハレの日に殺して食べることが一般的となっている。つまり、そこには動物を生活の糧として殺して食べるという機能的なかわりだけでなく、宗教や文化に根ざした精神的なかわりがあり、その二つのかわりは不可分な形で存在している。鬼頭は、人間と自然のつながりがもつ二つの側面を「社会的・経済的リンク」「文化的・宗教的リンク」と呼び、この二つのリンクが不可分な形でネットワークを形成していることが、人間と自然との「生身」のかわ

わりの本質であるとし、これを復元することが環境を豊かにすると考えた。さらに、二つのリンクの絡み合いの中で「地域のために、また子孫のために持続可能な利用をしていこうとする有りようを、地域の人々がローカルな環境倫理として確立していく」(鬼頭,1996,p.160-161)ことが必要だと述べ、人間と自然の「つながり」、歴史性に基づく世代を超えた「つながり」、共同体の合意形成を通して新たにつくられる「つながり」の重要性を訴えている。

第二節 桑子敏雄のローカルな環境倫理

鬼頭の「つながり」の議論を、別の視点から語っているのが桑子である。桑子は里山など人間の手の入った自然に対する環境倫理を構築しようとしてきた。その中で彼が到達したのが、「空間の履歴」という考え方である。桑子によれば、われわれの身体が配置される「空間」は、歴史的なできごとによって様々な意味付けを与えられており、空間は歴史性をもつといえる。桑子が「空間の履歴」という概念で表しているのは、空間がもつ歴史性である。例えば、その空間で今まで起こった出来事、その場所の自然環境や生態系、地形、地域の伝統や文化、風土などが「空間の履歴」と呼べる。履歴をもった空間との出会いによってひとの履歴がつくられるのであり、空間の履歴なしには自己は成立しない。つまり、ひとの履歴の内容は、身体の配置される「空間の履歴」に大いに依存するのである。また、ひとの履歴の豊かさはひとの人生やひとの心の豊かさをつくりだし、「空間の履歴」の豊かさは豊かな空間をつくり出す。「豊かな空間と豊かな心とは不可分な関係にある」(桑子,1999,p.31)のである。環境倫理は、こうした空間の履歴を守るものとして存在すべきだと桑子はいう。

第三章 ローカルな思想とグローバルな思想

第一節 「空間の履歴」と合意形成

環境倫理においては、しばしば合意形成の困難さが指摘されてきたが、桑子はこの問題にも取り組んでいる。彼は、「社会基盤整備や環境問題の意見の対立がある中で、よい合意を目指すために、多様な価値観の存在を認めながら、人々の立場の根底に潜む価値を掘り起こしてその情報を共有し、お互いに納得できる解決策を創造していく」(桑子,2006,p.116)ことを目指すが、「根底に潜む価値」と「空間の履歴」は密接に関連している。彼の方法は、河川の治水事業や、森や浜の保存(または保全)・復原などに際して、周辺地域に住む住民たちが、自分たちが住む空間を豊かなものにするために考え、行動するための重要な指針を与える。

第二節 グローバルな空間における合意形成

しかし、グローバルな規模で起こっている環境問題において、桑子の方法を用いることは難しい。このとき参考になるのが、アルネ・ネスのグローバルな環境倫理である。ネスは、人々の基本的な価値観、それに基づく社会の構造が抱える諸問題に対して深い問いかけをしていく、ディープ・エコロジー運動を提唱した。ディープ・エコロジーという言葉は二つ

の意味で用いられる。広い意味では、生命中心主義に基づくエコロジー運動全般を指し、狭い意味では、エコロジー哲学を、特にネスの自然に対する個人的哲学「エコソフィ T」を指す。ネスはエコソフィ T で自然の内在的価値を認めた上で、生命を関係論的・全体論的に捉えながらも、多元主義的な要素を含んだ主張を核としている。しかしネスはエコソフィに関して完全な定式化はせず、各人にそれぞれのエコソフィがあると考えている。また、ディープ・エコロジー運動は、様々な哲学や宗教、思想を持つ人々により(様々なエコソフィに基づき)様々な形で行われているが、ネスは、その多様性が力になると考えている。多様な立場から物事を見ることで、多様な意見や問題への解決法が出てくるからである。

しかしさまざまなディープ・エコロジーは、生命中心主義的な思想から環境の保護を行うという点で、互いに一致している。そこでネスは、多種多様なディープ・エコロジー運動が最低限一致できるプラットフォーム原則を提示した。ネスは、この原則に同意することで、異なる思想的背景を持つ人々が行動のレベルで合意し、環境の保護という同じ目標に協力できると考えたのである。この考え方は、地球規模の環境問題のような、グローバルな視点やグローバルな取り組みが必要となる合意形成において有効な枠組みとなるだろう。桑子がローカルな個性に拘ることで合意を見出そうとしているのに対し、ネスは各人の思想背景という個別的な要素には拘らないことで、一定の合意が得られると考えている。ローカルな環境倫理から導き出される合意形成と、グローバルな環境倫理から導き出される合意形成には、それぞれの視点に対応した、相応しい対象領域があると考えられる。グローバルな環境倫理思想はグローバルな領域を対象とし、ローカルな環境倫理思想は、ローカルな領域を対象とするのである。

結論

グローバルな思想とローカルな思想に基づく環境倫理について考察した結果、二つの思想にはそれぞれ問題点や限界があり、それを互いによって補うという、相補的な関係性があることが明らかとなった。よって、これからの環境倫理思想を考える際、一方の思想を退け、他方の思想を採用するのではなく、グローバルとローカル、互いの視点を軽視せず、場に合わせて適用していくことで、思想の共存を図っていくべきだと考えられる。もちろん、環境問題の解決のための合意形成には、まだまだ課題が多い。しかし、ここで示された枠組みを踏まえながら議論することを通じて、よりよい問題の解決方法が築けるのではないだろうか。

主要参考文献

- ・ 鬼頭秀一(1996)『自然保護を問いなおす—環境倫理とネットワーク』筑摩書房
- ・ 桑子敏雄(1999)『環境の哲学』講談社
- ・ 『季刊「公共研究」第3巻第2号』(2006)千葉大学公共研究センター

妖怪を生み出す自然環境と変容させるメディア

板垣 恵美子(人間学コース)

(上利 博規)

キーワード：妖怪 地域 メディア 自然

はじめに

妖怪とは、かつて不可解な現象を表す言葉であった。しかし、今日妖怪として認識されているものは、個人的体験が共同化され、人によって名前と姿が与えられたものである。

怪異・妖怪現象は、自然環境と深く関わって引き起こされる。また妖怪は、メディアによって地域をこえて広まるが、同時にメディアは妖怪の在り方をかえる。そのため、地域の自然環境と妖怪の関係と、どのようにしてメディアによって変容したか、そして妖怪観の変化による影響を取り上げる。

最後に、妖怪が今現在どのような存在としてみなされているのかを結論付ける。

第一章 妖怪を生み出す特定の場所

第一節 人の感覚を感わし、妖怪が出現する場所

妖怪が出現する場所のひとつとしては、自然の中が挙げられる。具体例として、川や海、山などが思い浮かぶだろう。さらに、妖怪は特定の場所に現れることが多い。それぞれの特定の地域と、そこで体験された妖怪が密接に結び付けられ、その場所自体が特別視されているのである。

特別視される理由の一つとして、体験する際の人の精神状態が関わっている。明るい中、大人数で感じた小さな物音と、一人暗闇の中感じた小さな物音では、後者を、何か意味のある特別なものと考えがちであり、そうした体験を怪異体験として人々は認識するのである。

特別視のもう一つの理由としては、かつて妖怪が人の生活の中に存在しており、影響力があると考えられていたことが挙げられる。かつては、人は自然の中で生活し、多くの自然の脅威にさらされていた。その際、自然の脅威を、妖怪が表すことで、自然と人間の関係を支えていたのである。

第二節 観光地として成り立つ妖怪

信仰の対象として特別視されていた妖怪由来の場所だが、今現在では観光地として扱われることが多い。「観光地」とは、歴史・文化・自然景観などの遊覧資産が整備されており、観光客の受け入れを行える地域のことを指す。つまり、妖怪がその土地の歴史・文化・自然景観などの資産だと考えることができる。

妖怪由来の場所の中には、自然の神秘が多く反映された場所が存在する。自然が深く関わっており、人が支配する世界とは違う世界を示しており、なおかつそれが観光地としての魅力であると言えるのである。

しかし、ここで注意したいことは、妖怪の観光地とは、当時その土地に住まう人々の生活に、深く関係していた場所ということである。妖怪が与える影響を意識し、人々が畏怖や畏敬の念を抱いた、信仰の積み重なった土地であった。

しかし、観光をするものとして、妖怪を捉えたとき、本来の信仰を集める妖怪としての存在を意識して、人々は観光地を訪れていると言えるのだろうか。観光としての商品価値として、そして現実逃避の存在としてだけで捉えてはいないだろうか。

第二章 メディアを媒介にして変容する妖怪

第一節 口頭による伝承～民間伝承・見世物として～

まず前提として、「口頭による伝承」とは「場を共有して伝承する方法」という認識のもとと区別をしている。さらに、a.民間伝承とb.歌舞伎などの見世物としての伝承と区別して取り扱う。

a.民間伝承

口頭での民間伝承の特徴を一言で表すと、とてもデリケートな伝承方法であると表せる。なぜなら、一度限りの伝承であり、まったく同じことが語られることはないからである。更に、伝承を語れる人がいなくなれば簡単に途切れてしまう。

現代では録音することが可能になり、語られた伝承を再び聴くことが可能になった。しかし、録音されたものは、語られたものと等しいのは、伝承内容だけである。口頭伝承で大切なことは「場を共有すること」であり、語られた内容だけを伝承するものではない。声や表情、空気を伝えられることが最大の特徴なのである。

さらに、語られる対象は共同体内であることが多く、空間を共有することで、共有感を強く感じることができる。つまり共同体内での繋がりが、民間伝承を広めるのである。民間伝承で取り上げられる妖怪・怪異譚は、人の共同体、絆が薄れたときに消えてしまう、儚いものだと言えるのである。

b.歌舞伎などの見世物の伝承

見世物としての妖怪とは、妖怪が娯楽の対象として商品価値をもったものである。そして、口頭伝承での前提を踏まえ、披露者と観客が場を同じくするものを抜粋する。

具体的には、歌舞伎、落語、写し絵、見世物小屋に注目する。歌舞伎では、役者の引き立て役として妖怪や怪異を利用した部分が存在する。落語では、語りの中の存在としてオチが存在する、作られた妖怪である。写し絵では、人に作られ

た妖怪が、目の前で動き出すことで、虚構の世界と現実の世界の交わりが起こった。

これら上記の三つと異なり、見世物小屋は、現実存在するものを妖怪とすることで人々を惹きつけた。しかし現実には、角をもった本物の「鬼娘」は、後に作られた禍々しい姿をもった偽物の「鬼娘」に人気で負けてしまう。このことから、大衆が思い描く妖怪を表象した方が、人気が出たということになる。

それは妖怪のイメージが一人歩きをし、イメージの中の妖怪を現実求めていたことになる。そして、そうした虚像の妖怪が、目の前で繰り広げられることで、現実としての存在と虚像としての存在である妖怪が混ざり合ったといえるのではないだろうか。

第二節 紙面による伝承～資料・物語・絵として～

妖怪が積み重ねてきた歴史は、主に民間伝承を文字にした資料によって遡ることが可能である。さらに個人的体験であった妖怪伝承を、広範囲で共同化・共有化を可能にし、妖怪の存在を支えている。

しかし、草双紙をはじめとした物語などに登場する虚構に生きる妖怪は、虚構の世界の理を律儀に守る存在である。しかし共有化する人々は、虚構と現実をはっきり区別させることはなかった。そのため、虚構の中の妖怪は、現実世界でも反映され、後世に伝承されることとなる。

さらに、絵による伝承が行われることで、妖怪を視覚的に楽しもうとする要素が含まれるようになった。そうすることで、民間伝承の中では姿のモたない妖怪を視覚的に楽しむ流れが生まれたのである。

第三節 電波による伝承～テレビ・ネットにて～

電波・ネットでの伝承は、受けての負担が極めて少なく、入手しやすいため、広範囲の様々な生活仕様の人々に同時に情報を広めやすい。そして与える影響が大きいと言える。

テレビでの伝承の場合、視覚的な情報と聴覚的な情報の両方を自然な形で届けることが可能である。そのため、現代の妖怪像が、姿を持ち言葉をしゃべるといった特徴を持ち合わせていることが多いのも、テレビが与える影響と言える。

ネットでの伝承の場合、誰でも入手しやすく、更に誰でも発信しやすいという特徴を持っている。民間伝承に挙げられるような怪異体験が、ネットで伝承されることも多いが、ほぼ語り手の姿を見ることはできない。情報の信用性に欠け、嘘と現実とが複雑に混ざり合い、妖怪・怪異体験の真実が薄れ、物語とは異なった虚構の世界を生み出している。

第三章 娯楽の存在・恐怖の存在

第一節 妖怪が娯楽として扱われる転機

江戸時代中期を転機として、妖怪観の大きな変化が訪れた。妖怪を安全な恐怖として楽しむようになったのである。科学が発展し、今まで神の領域とされていた怪奇現象を、人々の手で起こすことが可能になった。そのことで、妖怪という畏

怖の存在が、娯楽の存在として見られるようになっていく。

更に、科学の発展は、人々に自然の脅威から回避する力を与えることとなる。そのことで、人が自然よりも上位の存在にたった感覚が生まれることとなる。妖怪という存在も、畏怖と畏敬の存在から娯楽の存在へと変化していったのである。

第二節 恐怖心が麻痺した現代での、怖い存在

管理された安全な恐怖を楽しむことに慣れた人々は、恐怖に麻痺していると言えるだろう。恐怖を楽しむという感覚を知った人々は、自身の恐怖体験さえも、娯楽として求める志向になってしまった。そうした中で、人の恐怖の存在は「人間」になりつつある。現在は人が神のように振舞う時代で、人に脅威を抱かせるのは人だけになってしまった。

妖怪とは、本来自然と人間の間に存在し、自然の脅威を人に伝え注意を促し、時には恐怖を緩和させる存在であった。しかし、自然と人の生活がどこかで対立し、分離しているように感じる現代で、妖怪は架け橋の役割は消えつつあるのだ。

おわりに

かつて、妖怪は自然と人の間に立ち、自然の脅威を人に伝えていた。妖怪が現れる場所は特別視され、人の生活に影響を与えるものとして、時には信仰の対象になることもあった。

メディアによって様々な広まりを見せた妖怪だが、妖怪はメディアによって認識され、社会で共有化されることで、人に認知され存在し続けることができた。だからこそメディアの影響力は大きい。そしてメディアによって、現実と虚構の二つの要素を持つようになった妖怪は、さらに虚構の要素を強くして、人々に認識されるようになる。

その後、娯楽として妖怪をみるようになり、人に支配され、人のために動き出す存在となった。虚構の世界との結びつきを強めながらも、今現在地域の自然と結びつけて世間の注目を集めている妖怪は、現実と虚構がまざりあったあべこべな存在になっている。人の生活に密接に関わり、自然と結びついていた妖怪は少なくなり、人の手によって支配される妖怪が増えてしまった。

かつては、人知を超えた存在として、自然と人間の間に存在していた妖怪だが、その存在を薄めてしまった。本来妖怪は、地域に密接して存在し、共同体内の土地に現れることで特別な意味を与えていたのだ。そして地域の自然に人の注目を集め、自然の存在を人に示していた。

しかし、虚構と現実の妖怪が、時が経つにつれて分離が大きくなった。そして虚構の世界の妖怪が一人歩きしている中、現実の妖怪は自然とともに領域を狭め、存在が薄くなりつつある。妖怪は地域性に深く結びついているのは、その地域とともに歴史を紡いでいたからである。しかし今後、妖怪が自然と共に、人々に存在を示すことはあるのだろうか。

正当化される嘘について

伊藤沙也花（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：嘘、正当化、公開性

序論

嘘をつくのは悪いことである。しかし、実際に一度も嘘をついたことがないという人がいるだろうか。もちろん、他人を省みず自らの利益を獲得するための嘘や、他人を貶めるための嘘であれば、私たちは正当化できないとして拒否するだろう。

しかし、お世辞や社交辞令のような人間関係の潤滑油としての嘘や、末期のがん患者に病気の事実を隠すための嘘については、多くの人がつくのもやむを得ない、あるいは積極的につくべきだと考えるのではないだろうか。本稿では、これらの嘘を正当化することはいかにして可能なのかを検討する。

第一章 嘘とは

第一節 嘘の定義

嘘の成立要件は二つある。一つ目の要件は反事実性である。ここで基準となる事実とは、客観的事実のことではない。常識的な意味での嘘は、「真実と思わない事柄をあたかも真実と思っているかのように語る」ことによって成り立つ。ある言語的表現が嘘であるのは、それを表現する当の本人の理解する真実——主観的事実——と背反した場合なのである。

しかし演技や演出、小説やドラマなどのフィクションも、反事実性の基準を満たしてしまう。だが、私たちは通常、これらを嘘とは呼ばない。そこで重要になるのが、二つ目の要件である欺く意図である。例えば、演技における言語的表現は、演劇のなかで語られることにより、演技者はあらかじめ自己の言明の虚偽性を表明している。そして、聞き手はその言明が演技者自身の主観的事実ではないことを知っている。そのため、演技における言語的表現と演技者自身の主観的事実が矛盾するとしても、本来の嘘と言うことはできない。

（紙幅の関係から、第二節「嘘の分類」は割愛した。）

第二章 すべての嘘を拒否する人たち

第一節 カント

嘘の問題に対するもっとも簡単な答えは、あらゆる嘘を拒否することである。カントは嘘をつくことは自分自身の人間としての尊厳を放棄することであるとし、すべての嘘に反対

するもっとも厳格な議論を展開した。

このようなカントの徹底した考え方については、以下のようない問題点を指摘できる。第一に、カントは真実に優先される義務の存在を認めず、真実さの義務と、他の義務との矛盾について考察することを拒否している。第二に、自己防衛、あるいは危険にさらされている人を守るための力の行使を認めておきながら、嘘を認めないのは一貫性を欠いているのではないか。

第二節 アウグスティヌス

あらゆる嘘を拒否する立場をとったもう一人の哲学者として、アウグスティヌスを挙げることができる。彼によれば、言葉は自分の考えを他人に知らせるために神によって与えられたものであり、本来の目的と異なる目的のために言葉を使用することは罪であるから、嘘はすべて罪なのである。

しかし、あらゆる嘘を拒絶する彼の議論は、神はすべての嘘を認めず、神は嘘をつく者を処罰するという二つの前提にもとづいている。このような前提は、究極的には信仰にもとづくものであり、立証することも反証することもできないのである。

第三章 功利主義的な考え方

第一節 功利主義にもとづく嘘の正当化

神の存在に依拠せずに嘘を正当化する理論として、功利主義が挙げられる。功利主義者たちにとって正しい行為とは、功利性の原理に適合している行為のことである。功利性の原理とは、その利益が問題となっている人々の幸福を、増大させるか減少させるかによって、すべての行為を是認、または否認する原理のことである。彼らは嘘と嘘との間にみられる結果の違いに着目し、結果次第では嘘を正当化できると考える点で、私たちが実際に下す道徳的判断に近いと言える。

第二節 功利主義に対する批判

しかし、功利主義にもとづく嘘の正当化には、次のような問題点がある。第一に、行為が複雑であるほど、その結果について十分な比較を行なうことが難しい。第二に、功利主義

者は真実であろうと嘘であろうと、同じ結果をもたらすのであれば、同等の価値をもつと考えるように思われる。しかし嘘をついた場合とつかなかった場合とについて結果を比較する以前に、嘘はそれ自体として否定的に捉えられているはずである。

第四章 シセラ・ボクによる正当化

第一節 公開性テストにもとづく嘘

それでは、実際に嘘をつく者が正しいと考えてつくようなさまざまな嘘のうちから、本当に正当化できるものを区別するにはどうすればよいだろうか。ボクによれば、道徳的正当化を求める者は、自分の個人的そして特殊な状況を離れて、単なる主観的な考えをも越え、他者と共通の観点を選ばなければならない。そのようにしてなされた道徳的正当化は、排他的であったり、隠蔽されたりすることのない、公開されうるものである。それゆえボクは、自らのテストを公開性のテストと呼ぶ。このテストは、枠組みを提示する形式的な側面と、検討内容を示す実質的な側面から成る。

形式的な側面は、以下の三段階から構成される。自分の良心に訴える第一段階、友人や年配の人、同僚などに助言を求めたり、前例を調べたり、宗教や倫理の問題に精通している人たちと相談する第二段階、あらゆる信条の持ち主に相談する第三段階である。

もう一つのテストは、形式的側面からなるテストの各段階において具体的に何が検討されるべきかという実質に関わる。第一に検討されるべき事柄は、嘘という行為が基本的には望ましくないものであることを前提とした上で、嘘をつく以外に選択の道はないかどうかということに注意深く確認することである。第二の検討課題は、嘘の言い訳として挙げられる理由と、その反論として挙げられる理由について考察することである。最後に、道理をわきまえた公衆が、これらの嘘についてどう言うかを問わなければならない。つまり、そのような嘘を言うというルールを、個別の事例における当事者だけでなく、公衆にも勧めることができるかどうかを問うことが求められるのである。

第二節 病名告知と倫理委員会

ここでは、ボクの公開性テストが、具体的な場面で機能していることを指摘したい。本節で取り上げるのは、患者への病名告知の問題である。日本では、不治の病に罹患した患者に対しては、病名が告げられないというのがこれまでの慣行であった。しかし近年では、個人情報保護法の成立や日本人の意識の変化から、病名告知をするケースが少しずつ増えてきている。

だが、このように告知される割合が増えているといっても、いついかなるときも真実を告げることが適切であるということにはならないだろう。患者が自分の病気について知ること

により、深刻なショックを受ける可能性が非常に高いと思われる場合はある。そうした場合に告知することは、「患者を害してはならない」という無危害原則に反することになる。それゆえ嘘をつくことが適切な場合があることを否定できない。

だが、嘘を認める枠組みは変化している。従来、告知の是非は、主治医個人の判断、せいぜいのところ医療チームの判断によって決められていた。これらは、先に示した公開性のテストで考えれば、良心および仲間内での相談に相当するだろう。しかし個人情報保護法の制定にあわせて厚生労働省が公表した、「医療・介護関係事業者における個人情報の適切な取扱いのためのガイドライン」では、患者本人からの診療情報等（保有個人情報）の開示の求めに対して、開示しないと判断する場合には、「院内に設置する検討委員会等において開示の可否を検討すること」が求められている。ここで言う「検討委員会」としては、組織で行われる研究を倫理的な観点から検討する倫理委員会が考えられるが、この委員会には、基本的に様々なバックグラウンドをもったメンバーが参加することになっている。そのような委員会において検討することは、公開性テストの「あらゆる信条の持ち主に相談する」という形式的条件の第三のレベルと、「道理をわきまえた公衆が、これらの嘘についてどう言うかを問わなければならない」という実質的条件の第三のレベルを、ともに満たすように思われる。

結論

病名告知における嘘のように、正当化されうる嘘はほかにもある。例えば、弁護士が被告人のために言う嘘である。被告人が法廷で嘘の証言をしたり、弁護士には被告人の証言が事実とは信じられなかったりした場合にも、弁護士は被告人の主張に沿った弁護をしなければならない。被告人の嘘が露見しないため、あるいは被告人の秘密を守るためには、嘘が必要となるだろう。そのような状況における選択が、現状では弁護士自身に任されているのである。このように許されるべき嘘の判断が個人に委ねられ、また嘘が慣例となっているように思われるところでは、倫理委員会のような公開性のテストが行われる場が、早急に設定されるべきだろう。

主要参考文献

- シセラ・ボク（1982）『嘘の人間学』TBSブリタニカ
- 仲村祥一、井上俊（1982）『うその社会心理 人間文化に根ざすもの』有斐閣
- カント（2002）「人間愛からの嘘」、『カント全集』、13 巻、理想社
- アウグスティヌス（1979）「信仰・希望・愛（エンキリディオン）」、『アウグスティヌス著作集』、4 巻、教文館

デカルトと心の哲学

-心身問題を考える-

稲越崇文（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：情念、心身の合一、ソマティック・マーカー、理性

序論

一般に、我々の心の中にはある閾値が想定されている。それは、魂のうちの理性的部分と非理性的部分との対立である。アントニオ・ダマシオが提示している仮説は、そうした哲学的伝統を問い直すものであった。『デカルトの誤り』の問題意識は、デカルト哲学に由来する二元論的な心身関係が、我々の心に関する誤解と偏見を生み出しているということにあったのである。しかし、彼のデカルトに対する批判は正当なものであったのだろうか。本論の目的は、ダマシオの指摘を手掛かりとして、デカルト哲学の立場から「心の哲学」について論じることにある。

1. デカルトの誤り

情動と感情の働きがときに推論の合理性を混乱させることを疑う者はいない。しかし、そうした常識に反して、いくつかの症例が示している個人的、社会的次元における意思決定障害は、情動と感情の衰退を原因として見られる。情動や感情の働きが弱まることは、それらが強過ぎるのと同じくらい、我々の行動を不合理なものにさせているのである。合理的な計画や決断の思案、情動の処理、及びイメージの記憶は、それぞれ本質的に異なった機能であるにも関わらず、それらの正常な働きを生み出すための脳の諸システムは相互作用的な関係にある。ダマシオは、この心のプロセスの不可思議な連携に注目し、身体から脳まで続く神経組織の連鎖を「理性のループ」と呼び、情動と感情のポジティブな側面がその中で担っている重要な役割を強調する。

神経生理学的に見れば、一個の有機体は「純身体」と「脳」から組織されており、両者は生化学的、神経回路によって不可分なまでに結合されている。そしてまた、有機体は環境との相互関係から、様々な状態の絶え間ない変化のうちにあり、脳の機能はそれらの情報を熟知することで、適切な生存の達成を可能にしている。ダマシオの言う合理性にとって重要な情動と感情は、このような生物学的組織の協調関係から生み出される生体調節や生存傾性の一つの表れなのである。

具体的に、ダマシオの言う「情動」とは、捕食者や威嚇に対する恐れなどの評価的なイメージと、脈拍の上昇や筋肉の

硬直などの情動変状をもたらす反応との組み合わせであり、それが獲得される成長段階に応じて、一次のものと二次のものに分けられる。また、「感情」とは、親しい人の顔を思い浮かべている間に感じる喜びのように、ある思考のイメージと、その時の身体状態のイメージとを並置して知覚することであり、情動変化に由来するものと、背景的な身体状態に基づくものがある。感情の本質は身体に関する知覚であり、我々の評価や質的なイメージの認知プロセスは、脳-身体を含めた有機体の相互作用から生み出されているのである。

そして、これらの情動と感情がもたらす合理性とは、推論や決断を迫られる場面において、感情によって予測されるネガティブな結果から、選択オプションの選別を行うということである。我々は可能性のあるすべての選択肢を吟味しているわけではない。そこには密かにであれ、意図的にであれ、一種のバイアス装置として働く生物学的メカニズムの作用がある。これが「ソマティック・マーカー仮説」である。

このように、ダマシオは、「心」というものを理解する上で、身体志向を主張し、身体と脳との構造的、機能的結合に加えて、有機体全体と環境との相互作用ということを考慮すべきであるとしている。我々が「心」と読んでいた生理学的作用は、有機体全体の産物として、その生存のために存在しており、心的現象は、環境の中で相互作用している有機体という文脈においてのみ完全に理解されるのである。

したがって、「デカルトの誤り」とは、総合的な有機体的視点を無視した限定的、脱身体的な「心」を描いたことにある。現代の「心」に関する議論が錯綜し、多くの科学者が偏見に陥っているのは、二元論的な心身関係を打ち出した哲学者たちの影響であり、「デカルト」はその象徴なのである。

2. デカルト再考

前章のダマシオの批判を受けて、デカルト哲学の考察に移る。現代の「心身問題」に関する哲学的立場は二元論と一元論に大別される。前者の代表がデカルトであるということは言うまでもない。しかし、それはあまりにも単純化した語り方であり、彼の心身の実在的区別が達成される過程を正確に捉える必要がある。

デカルトの哲学的探求は「懐疑」から始まる。「方法的」とか「誇張的」と呼ばれるこの懐疑は、いわば一種の思考実験であり、純粋に理論上の問題なのである。そこで、手段としての疑う理由が思案され、感覚の対象も、数学の証明もすべて懐疑に付され、最終的には、あの「悪しき霊」の想定にまで行き着く。しかし、それは同時に、ある確信をもたらすものであった。疑うことも、欺かれることも、この「私」がいなければ不可能である。そしてまた、この「私」とは「考えるもの」であり、それはどのような懐疑の前でも確実でありうる真理なのである。

しかしながら、懐疑による「思惟する私」の結論は、そのまま心身の分離を意味するものではない。なぜなら、両者が互いに区別されるためには、懐疑の想定を破り、物的本性についての判明な観念をもつことが要求されるからである。そこでデカルトは、神に関する証明を経て、我々の判断の能力が神の誠実によって保証されていると断定する。ここから、「明晰判明の規則」が絶対的なものとなり、正式に心身の実在的区別が確立されるのである。

だが、懐疑の想定が解かれるうちに、ある矛盾した事実が明らかとなる。「自然の教え」に従えば、精神と身体は混合したものとして感じられ、そうした感覚にも一定の有用性が認められることから、この「合一」という逆説的な事態を説明しなければならない。しかしまた、身体はそれ自体として見れば、まったく機械論的に理解されるものであり、精神はいかなる部分にも分割されないことから、心身は合一しているとはいえ、それはあくまで異質なものの同士の結合としての複合物である。つまり、「心身の合一」ということで問題となるのは、身体と精神の複合体としての「私」であり、その中で、異なる二つの実体が働き合うという機能の連続性なのである。

3. 心の哲学

本来、異なる性質をもつものである精神と身体がいかにかして働き合うのか。これは当然の疑問である。デカルトによれば、我々の認識は四つの「原初概念」に基づいて形づくられており、これらの概念はそれ自体によってしか理解されないものだと言われる。それゆえに、「合一」という事態において、精神が身体の中で働く力の概念と、物理学的な法則に従って、物体同士が働く力の概念とは区別されなければならない。また、それぞれの概念は別々の能力によって把握されるものであるから、「合一」を理解するようになるのは、知性や想像力を働かせることを控え、日常の交わりの中で感覚を用いることによってなのである。

精神と身体の違いと合一とを同時に理解することができないとすれば、二つの議論の間には論理的な矛盾があると言わざるをえない。しかし、デカルトはその双方を、人間の相異なる領域の事柄として認めている。彼は人間活動をある一つの形式によってのみ一元的に理解するのではなく、その内に

異質な複数の次元を認めて、それを多元的に見渡そうとする独自の立場を打ち出しているのである。したがって、彼の心身二元論のみを取り上げて、デカルト哲学を一面的に理解するだけでは十分ではない。それとは別の局面として、「心身の合一」という主張に関する解釈が必要になるのである。

そこで注目すべきは、彼の『情念論』である。デカルトは、能動と受動という概念に基づいて、精神と身体に固有の機能を区別する。そして、精神の受動としての「知覚」は、精神が身体に働きかけられることで成立する機能であるから、この「情念」に関する考察によって、「心身の合一」を理解することが可能になるのである。ここで前提となるのは、精神が身体全体と有機的かつ不可分に合一しているということである。松果腺による生理学的説明は、精神の局在を意味するものではない。なぜならば、デカルトが想定しているのは両者の間の「相互作用」であり、それは、精神が身体を動かし、身体が精神に働きかけるという事態を説明するためのものだったからである。

また、デカルトにとって、精神の能動としての「意志」は、その本性上、自由なものであるから、身体によって強制されることはない。そのことは、懐疑の最中でも経験されたことである。そしてまた、「情念」に対しても、精神は絶対的な支配力をもっている訳ではない。したがって、意志は情念を間接的にしか抑制できない。習性によって偶然に結びつけられた情念を引き起こす運動に対抗できるのは、それとは別の情念を意志し、そのための理由や対象を考案することによってである。つまり、感覚的である精神と、理性的である精神は同一のものであり、精神の中の闘いは、異なる欲望同士の対立として捉えられているのである。

結論

デカルト哲学に関して、次の二つのことを誤解してはならない。それは第一に、彼のよく知られた心身二元論とは別に、「心身の合一」という相互作用の関係があるということであり、第二に、「情念」は抑制されるべきものではなく、それが引き起こされる仕組みを理解することで、その効用を生活の喜びや楽しみとして享受できるようになるということである。

デカルトが提示しているのは、人間の多様な在り方を認め、それを素朴に捉えるという人間観であった。今日の二元論一元論の源泉は「デカルト」にあり、彼のテキストに立ち返ることで、心身問題を捉え直すことができるのである。

主要参考文献

- ・ A. R. Damasio. *Descartes' Error*; Vintage Books, 2006
(『デカルトの誤り』田中三彦訳、筑摩書房、2010)
- ・ 山田弘明『デカルト『省察』の研究』創文社、1994
- ・ 小林道夫『デカルト哲学の体系』勁草書房、1995

苦しみはなぜあるのか

上江洲加奈子（人間学コース）

（指導教員：田中伸司）

キーワード：苦しみ、沖縄、仏教、キリスト教

序論

私が中学生の頃から疑問に思っていたことは、物質的に満たされている日本で年間の自殺者が3万人を超えるのはなぜかということだ。なぜ人は苦しみを感じ、自殺するほどに追い詰められるのであろうか。本論文では、私が感じている苦しみを中心に、苦しみとは何か、また、苦しみに意味を与えることはできるかを考える。1章では、沖縄の苦しみと歴史、私の苦しみ体験を述べる。2章では仏教、プラトンの快樂主義、キリスト教における苦の受けとめ方を確認し、3章では、2章で扱った三つの思想において私の苦の意味の検討を行う。

第1章 私の苦しみ

私が沖縄で生まれ育ったことで感じる苦しみは、幸福感の押しつけを感じる苦しみと、日本の国歌を歌いたくないという苦しみである。沖縄の苦しみと沖縄の歴史的背景を明らかにし、私がどのように苦しみを感じているかを述べる。

1-1 沖縄の苦しみ

沖縄の苦しみとして大きいのは太平洋戦争で、沖縄は日本で唯一地上戦が行われ、小さい頃から祖父母の戦争体験の話や学校での平和学習で戦争の壮絶さを聴いてきた。

父方の祖父は軍隊で中国中部の前線におり、ベトナム方面へ重い荷物を持って行軍し、後方からは中国軍のゲリラがあった。疲労で止まるとゲリラの餌食となり、助けに入ると自分までやられるため仲間を助けられなかったそうだ。また、久米島に住む父方の祖母の戦争体験の話では、日本軍と共に戦った久米島の若い人が米軍に見つかり、足を縛られ浜まで連れて行かれ殺されたそうだ。親戚の人もいたが武器を持つ米軍相手に助けに入ることができなかったそうだ。さらに、米軍上陸を見張る青年団の者が米軍上陸の報告が遅くなったとして日本軍にスパイ容疑をかけられ、閉じ込められて焼き殺されたということもあったそうだ。

1-2 沖縄の歴史と沖縄での皇民化政策

1-2-1 琉球から日本国沖縄となる歴史

沖縄は14世紀以降琉球王国であり、中国（明・清）から冊封を受けていたが、1609年に薩摩藩に征服されその管轄下に置かれた。さらに明治政府により1871年に琉球王国が廃止され琉球藩となり、その後1879年に琉球藩が廃止され、

沖縄県が設置された。

1-2-2 沖縄での皇民化政策

皇民化政策とは、15年戦争時に朝鮮・台湾・沖縄などの住民を大日本帝国の忠実な臣民とするために行われた同化政策である。沖縄では標準語励行による方言の禁止や改姓改名運動が行われた。

1-3 私がどのように苦しみを感じているか

1-3-1 幸福感の押しつけという苦しみ

壮絶な戦争体験を聴き、戦争時と現在を比べ、衣食住の充たされた平和な環境に不満を言うてはいけず、私が感じる人間関係の悩みや将来への不安、勉強が嫌だなどという感情を押し殺し幸せを感じなければいけないという、幸福感の押しつけを感じた。

1-3-2 国歌を歌いたくないという苦しみ

沖縄は現在日本であり私は日本のことが好きだが、国歌斉唱の場面では頑なに斉唱を拒否し、また日の丸に対して起立もしたくないと思っている。その原因は、沖縄戦と皇民化政策の苦の記憶が残っており、国歌が天皇と関係づけられるため、また、「琉球としての沖縄」という誇りがあるためである。

第2章 各思想における苦しみの受け止め方

2-1 仏教における苦しみの受け止め方

2-1-1 ブッダの出家

生老病死に代表されるこの世の苦を滅することがブッダの出家の動機であり、目的である。

2-1-2 仏教思想

ブッダの思想を確認する。まず縁起とは、あらゆるものは様々な条件に縁って成り立ち起きているということである。十二縁起説では、老死の苦は生によって生じ、生は有（存在）によって生じ、と進み、取（煩悩・欲望）、愛（渴愛）、受（受け入れる作用）、触（六境と識の接触感覚）、六処（眼・耳・鼻・舌・身・意）、六境（色・声・香・味・触・法）、識（認識・判断作用）、行（人間のはたらき全て、生活）、無明（真理の無知）となる。さらに、老死の苦滅は生の滅にあり、生の滅は有の滅にあると進み、無明の滅が苦の滅となる。

次に四諦とは、現実の世界は一切苦であるという苦諦、苦悩の原因は煩悩であるという集諦、苦滅のためには煩悩を無

くすことが必要であるという滅諦、そして、苦滅の方法は八正道であるという道諦のことをいう。八正道とは、正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定である。

最後に四法印とは、諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜の四つの真理である。

2-1-3 仏教における苦しみ

「苦」の語源はサンスクリット語でダッカであり、「うまくいかぬ」「……し難い」の意味である。また仏教において苦は、二苦、三苦、四苦、八苦の分類がある。二苦は心身の内苦と災害などの外苦であり、三苦は、前二苦から生じる苦苦、楽が壊される壊苦、変化によって生じる不安の行苦である。四苦は、生老病死の四つであり、八苦は前四苦に愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦の四苦を加えたものである。仏教における苦は、身体的・精神的な苦痛や思い通りにならぬことなどを指し、また一切皆苦であるとする。

2-1-4 仏教における苦しみの受け止め方

仏教では一切皆苦であり、苦の原因は無明や煩惱であるとする。また、苦滅は無明の滅や八正道によって達成できる。

2-2 プラトンの快樂主義思想

プラトンは、快樂は善、苦痛は悪であるとし、苦痛とは与えられる快樂よりもより大きな快樂が奪われること、またはより大きな苦痛が与えられることである。また快苦の正しい選択は計量術の知識によって行うことができ、間違った快苦の選択を行うのは計量術の知識がない無知から生じる。

2-3 キリスト教における苦しみの受け止め方

キリスト教における苦しみは三つある。一つ目は罪に対する罰としての苦しみで、代表的なものが原罪である。二つ目は贖いの苦しみで、代表的なものは、キリストが人間の原罪を背負って十字架にかかった受代苦である。三つ目はキリスト教信者が神からの試練として受ける苦しみである。試練としての苦しみは信仰を深め完全な人間となるために欠かせないものであり、信者にとっては喜ばしいものである。また、試練としての苦への対処法は忍耐することである。以上の三つの苦しみは、苦によって神の存在を感じることができ、意味のある苦しみであるといえる。

2-4 仏教思想・快樂主義思想・キリスト教思想の比較

仏教と快樂主義では、苦滅を目指す点と苦は悪であり減らすべきとする点は類似しているが、仏教ではこの世の快樂も全て苦であるとする点と、快樂主義の快は善、苦は悪とする点は異なる。また、両者とも無知によって余計な苦が生じる点は似ているが、無知の内容は仏教では真理、快樂主義では快苦計量の知識とする点が異なる。快樂主義とキリスト教では、キリスト教における苦がより大きな快をもたらすものならば快樂主義の理論で説明でき類似しているといえる。しか

し、苦によって神の存在を感じられるキリスト教に対して、快樂主義では快苦と神を関連付けていない点が異なる。キリスト教と仏教では、キリスト教では苦によって神の存在を感じられるが、仏教では神の存在と苦は関係しない点が異なる。

第3章 私の苦しみの意味

まず私の苦しみを仏教思想の観点でみると、幸福感の押しつけの苦も国歌に対する苦も無明からきている。前者は他人に私の苦しみを理解してほしいという我による苦しみであり、今の生活に不満があり苦しんでいるのは、無常なものに執着し思い通りにならずに悩んでいるためである。後者も、我を持ち国家や政治体制など無常なものに執着しているためである。私が執着心を持ち無明であるために苦が生まれたと気付けたため、私の苦しみには意味があるといえる。

次に快樂主義思想の観点で考えると、私の苦がより大きな苦の回避やより大きな快をもたらすと考えられうる。前者の苦では、私が苦を感じていても、戦争体験を語り継ぐことによって後に戦争のない平和な世が続くかもしれない。また後者の苦は、沖縄人としてのアイデンティティーが残っている証であり、画一化社会の中で今後も沖縄の独自性が保たれるという、沖縄にとっての大きな財産となるかもしれない。これらの意味で私の苦しみに意味を与えられる。

最後にキリスト教思想の観点からみると、神への信仰心があれば、苦しみは全て意味のあるものとなる。私の苦は、罰としての苦や償いの苦でなく、試練としての苦であり、苦に耐えることで得るものがあるかもしれず、意味を与えられる。

結論

壮絶な戦争体験の話が私に影響を与えていたことに驚き、また、物質的に豊かな日本で自殺者が多いのはなぜかという疑問を持ったのもその影響が多分にあると思う。戦争時には物質的欠乏による苦しみがあっただろうが、物質的に充たされた現代の日本でも苦しみ自殺する人は後を絶たず、物質的な豊かさだけでは人は苦しみから逃れられない。私は、苦は個々人が感じるため個人の問題であると考え。仏教では自分が悟ることによって苦滅ができ、快樂主義では、自分が快苦の計量術の知識を持つことによって自分にとっての正しい快苦の選択ができる。キリスト教では個人の神への信仰心によって苦の意味が生じる。また苦が個人の問題であるということは、自分で苦を無くすこともできる。仏教においては真理を悟ることであり、快樂主義においては苦に対してより大きな快（喜び）があると知ることであり、キリスト教では苦によって信仰を深めることである。

苦しみとは環境の問題ではなく個人の問題である。そのため、苦をなくすには物質的な豊かさだけではなく個人の精神的豊かさが必要であると思うが、精神的豊かさとは何かという答えは明確に分からないため、これからも考えていきたい。

ジョン・ロック『統治論』における^{プロパティ}所有権

岡崎智紀（人間学コース）

（指導教員：松田純）

キーワード：所有権、自然状態、政治社会、労働

はじめに

私たちが普段の生活の中で、当然のように社会の恩恵に浴しながら自由に財産を築いて暮らしている。それは、私たちが世界にあるものを所有できる権利、すなわち所有権をもっているためである。では、いかにして所有権が得られるようになったのか。それを明らかにするため、ジョン・ロックの『統治論』を考察していく。『統治論』は、政治社会の誕生、構成についての理論であり、第一章でその概要を説明し、第二章でロックの所有権思想を下川潔氏の解釈を参考にして考察する。

第一章 『統治論』について

第一節 自然状態について

自然状態とは国家共同体成立以前の状態を想定したものである。ロックは、身分に縛られない純粋な「自然の人間」という概念から出発して新しい社会編成を構想した。

自然状態において人間は、自然法＝理性の法の下で完全に自由・平等である。そこにおいて、自身の生命、健康、身体、財産といった所有物の保存がなされ、他人から侵害されることはあってはならない。人間は平等な存在であるため、犯罪者を裁く処罰権は誰もが持っており、処罰の程度は、再発防止による所有の保全が確保される程度にすべきである。しかし、人間は自己偏愛性により不当な裁きを行うことがあり得る。自然状態においては、処罰権によって無秩序がもたらされ、所有権の保全が脅かされる。この不都合性を回避するために、統治が必要なのである。

第二節 所有権について

ロックは、世界にある自然が神によって与えられた共有物であるという前提に立っている。そして神が人間に理性を与えたのは共有物を人間の暮らしに利用するためであり、自然を所有する手段があるはずだと考えた。その手段とは労働である。人間は生来、自身の身体に所有権を持っており、その労働も自身のものであり、これを共有物に付け加えることで所有権が発生する。しかし、所有権には自然物を腐敗させてしまわない限りという限界がある。これを犯すのは、他人の

取り分まで所有したことになり、自然法に反する。ロックによれば、人間は神によって労働を命じられたのであり、人間が所有権を得るのは必然なのである。またロックは、耕作をしなければ土地が何も生み出さないように、あらゆる自然物は労働によって価値が与えられると考えている。自然状態において労働を起源とした所有権は社会が形成された後も失われず、法律によって保障される。

ロックは貨幣の起源について言及している。人々は、腐敗してしまう自然物を耐久性のある金銀と交換することで所有を増やす方法を発見した。これに人々が同意したことで貨幣に価値が与えられ、取りすぎて腐敗させてはならないという、所有権の限界を超える方法が発見された。同時に、所有の不平等の仕組みも生まれたのである。

第三節 政治社会について

自然状態の不便を回避するため政治状態へ移る際、人々は処罰権を政治社会へ譲渡する。ロックによれば、これにより国家共同体は共通の裁判官を設け、執行の基準となる法律を必要とするので、立法権を得ることになる。政治体を作り社会的拘束を受けることに、人々は所有権の保全を目的として同意する。

人々の同意によって作られた社会において、その動向を決定するのも人々の同意であり、ここに多数決の原理がある。多数者に拘束される義務がなければ、自らの判断で理性の法を行使できる自然状態と変わらない。

人々は自身の所有権をよりよく保全するために、生まれながらにもっていた処罰権を譲渡し、社会の拘束を受けるのであるから、社会の権力は公共の福祉以外に拡大されることはありえない。このように、自然状態から政治社会の成立に至る議論において、所有権がその中枢にあると言える。

第二章 ロックの所有権思想について

第一節 プロパティの概念について

ロックの述べる所有権(property)概念は、人々が財産を築いていく「財産所有権」だけでなく、自身の身体に対して持つ「人身所有権」に分けられる。

「プロパティ」という語は「所有権」や「所有物」と訳されるのが普通だが、ロックにおいては、「私的支配権」とその対象という意味を持つ。自然状態において人々は、自己保存のため外界の一部を自由に使うことのできる権利をもっている。これに対して、プロパティは、ある人間がすでに分割し所有した対象に対して持つ私的・排他的権利である。この排他性は財産所有権だけでなく、人身所有権にもあてはまる(これは現代医療における患者の自己決定をめぐる議論に関連する)。「私的支配権」という意味合いを含むロックの所有権概念には、自身の身体や財産を自らが支配するという積極的意味だけでなく、それらが決して他人の自由にならないという消極的意味もある。

第二節 財産所有権について

『統治論』の「所有権について」の章は、財産所有権発生の経緯を説明し、同時にその権利の正当性を根拠づけている。

ロックによれば、人間が生存権＝自己保存の権利を持つのは、神が人間に「生命と生存を維持する強い欲望」を植え付け、人間の生存を意図したためである。したがって、人間は生存に必要な物を使用する共通の権利＝生物使用権を持つ。このような、共有状態における人間の食物摂取の事情から、一定の生物に対して排他的な所有権が発生することは必然と、ロックは主張する。

『統治論』で述べられている所有権獲得の方法は次のようである。(1)すべての人間は、自分自身の身体に所有権を持つ。(2)それゆえ、各人は身体の労働や手の働きに所有権を持つ。(3)各人は、自分の労働力を行使し、それを万人の共通の権利の対象である自然物に混合することにより、自分の所有物(労働力)を対象に結合し、自然物に対して所有権を獲得する。(4)少なくとも、他者に十分に自然資源が残されている場合には、他人に危害が及ばないので、この方法によって獲得された所有権の正当性は明白である。下川潔氏は、(1)~(3)を「労働による所有権結合の議論」、(4)を「危害回避の議論」と呼ぶ。

下川氏によれば、『統治論』において、所有権の結合を正当化する根拠を「危害回避の議論」以外にも読み取ることができる。一つ目は「神の意図と人間生活の必要性」である。ロックによれば、神は、人間に自らの生存のために労働することを命じた。また、人間生活は労働とその対象を必要とするものであるという両要素が、所有権発生の正当性を示す。また、ロックが「神の意図と人間生活の必要性」を主張するのは、所有権の獲得に他者の同意の必要性を斥ける意図がある。万人の明示の同意を求めることはほぼ不可能であり、それが必要ならば人間は餓死してしまい、神の意志に反することになる、とロックは述べている。

二つ目は「労働相応報酬の議論」である。ロックは『統治論』で、労働を努力や苦痛を伴うものであるとしている。その勤労に対する正当な報酬として、その労働の対象を所有し

て良いと考える。

三つ目は「改良と価値創造の議論」である。ロックは、人間が労働し自然物を「改良」することで対象に価値を与えると考えている。下川氏によれば、この議論は所有権の獲得を正当化する役割を担う。この解釈は「労働・改良テーゼ」と呼ばれる。労働が価値の大部分を創りだしたがゆえに、言い換えれば、発明や技術によって自然環境を改良したがゆえに、労働を結合した対象は自分の所有物となってよい。つまり、発明や技術によって生活が便利になっていったというのは、人間が労働による改良を行った結果であるとして、所有権を結びつける解釈である。

第三節 貨幣の登場と所有の不平等について

ロックは、所有権の制限について「危害回避の議論」の他に、自然物が腐敗しない限りで所有権を得てよいという「腐敗禁止と使用」の制限を設けている。貨幣の登場によって無制限の所有が許されると思われるが、「腐敗禁止と使用」の制限は継続して効力を持つ。政治社会にける実定法は自然法に基づくものであるため、貨幣の無限の蓄積によって経済的繁栄を妨害してはならない。

世界の始まりである自然状態では、資源の豊富さや生産力の低さ、人口の少なさから、労働による所有権獲得の方法で、他人に危害を与える心配はなく、自分が使用する以上のものを所有するのは無駄であった。しかし、貨幣が導入されると、経済が発展し、生産力も上がり、人口も増加して、土地が不足するようになり、財産の不平等が広がっていった。ロックによれば、所有の不平等が正当化されるのは、政治社会成立後の法律によってではなく、人々が自然法に沿った生活を送る中で、暗黙の内に、共通の交換手段としての価値を金銀与えたことに起因する。

第四節 総括

以上のことから、自分の人身に対して自然本来的に所有権をもっている人間が、自らの労働力と自由な交換と貨幣の使用によって、共有の自然物に対して正当に所有権を確立でき、それには万人の明示の同意を必要としない。

おわりに

ロックの『統治論』は、私たちの生活の基盤となる所有権の正当性を保障するものであることがわかった(この理論は、個人の自由を重視するリバタリアニズムの拠り所である)。しかし、現代社会において、環境問題を直面して未開発の自然にむしろ貴重な価値が見出されたり、自殺や医療の現場における安楽死や中絶といった選択肢が存在したりする。これらは、ロックが所有権の根拠とした、労働による価値の付与や、神の意志に基づく人間の自己保存の考えに反するものである。このように、私たちの所有権を支える『統治論』の理論が、現代社会の直面する諸問題の前に限界を示していることを各々が受け止め、ロックの思想の意味を見直し、自らの生や社会の在り方についての問題意識を高めるべきである。

独裁体制の構造分析と自由民主主義を守る実践行動

加藤慎也（人間学コース）

（指導教員：上利博規）

キーワード：自由、民主主義、独裁体制、非暴力

はじめに

近年、権力機構と民衆が対立する動きが広がっている。特に、独裁体制下の暴動・革命が頻発し、シリアのように内戦に発展している事例もある。他方、民主主義体制をとる国においては、概ね対立こそすれ平穏理に解決されている。

事実、自由民主主義をとる国は概して安定している。他方、未だに民主主義体制を確立せず、国民を弾圧している国家は数多くあり、多く人が苦しんでいる。なぜ、このような多くの人を不幸にする独裁体制はなりたってしまうのか。

本稿では、第一章・第二章において民衆のパワーと国家という権力機構に着目し、独裁体制の構造を分析する。そして、第三章では如何にして国家を暴走させず、民主主義体制を守り自由という価値観を守ることができるのか考えていく。

第一章 国家の定義と現状

第一節 国家の歴史と国民国家の特徴

歴史的に見れば、これまで「王国」や「帝国」「都市国家」が成立してきた。ただ、現在あるほとんどの国家は国民国家であるといえる。

国民国家はそれまでの国家形態と大きく異なっている。その特徴は、主権、市民権、ナショナリズムの三つである。さらに、この特徴に加え近代的な官僚制の完成により、それ以前の国家に比べ、高度な統治を可能としている。

以上のように、近代官僚制というシステムを利用することにより、主権・市民権・ナショナリズムに特徴される国民国家という権力機構の一形態が世界中に普及している。

第二節 世界の現状

前節で述べたように、世界の国家体制は「国民国家」が主流となっている。しかし、市民権が十分に与えられてない国家は数多くある。

FREEDOM HOUSE の統計によると、1983 年以降、自由に分類される国家の数は増加しているが、195 の国・地域の内、47 の国・地域が非自由に分類されている。また、2013 年の統計を見ると世界の総人口約 70 億人中、非自由な国の総人口は約 24 億人である。つまり、多くの人間が自由のな

い国家体制の元で生活しているのである。

また、地域別で傾向を分析すると、中東欧においてはソ連崩壊以降、自由民主主義体制が定着しつつあるが、ソ連の構成国が数多くあった中央ユーラシアにおいては、未だに数多くの独裁体制が存在している。さらに、中東・北アフリカ地域は、アラブの春において独裁体制が打倒されたが、反動もあり、未だ安定しているとはいえない。

以上のように、世界には我々の思っている以上に数多くの独裁体制が人々を支配している。

第二章 独裁体制の構造分析

第一節 独裁体制の特徴と政治的力の源

「独裁体制」という言葉はいろいろな意味を持っているが、本稿では、権力が極度に集中され、一個人ないしはひとつの組織がそれを行行使っている状態にある政治体制を指すこととして分析を進める。

独裁体制は、政治への市民の積極的参加を求める民主体制の対義語として捉えることが多いことからわかるように、市民の政治参加が著しく制限されているということが最大の特徴である。民主主義体制においては、市民がその指導者や政策を決定する権限を有するため、市民多数のニーズや利害に反した決定は著しく困難であるか不可能である。それと反対のことが、独裁体制では発生する。即ち、独裁体制においては、市民が政府に意義を申し立てする、指導者を権力の座からおろす、といった法的な仕組みが整っていない。そのために、独裁体制においては、市民多数のニーズや利害に反した、国家のニーズや利害が優先されることが多々ある。

このような独裁体制は、非常に堅固かつ強力であり、これを打倒するなど思いもつかないようなに見える。また、独裁体制がその構造をつくり上げるまでには長い期間が必要であるが、なぜ人々はその成立を許してしまうのだろうか。果たして、独裁体制の成立要因や弱点はなんだろうか。

それは、民衆が支持をすれば独裁体制は成立し、民衆の支持が無くなるならば独裁体制は崩壊するという基本原理を考えれば明らかになる。つまり、民衆の独裁体制に対する消極的支持を奪うことによって文字通り「裸の王様」にし、独裁

体制の打倒が可能になる。

第二節 具体的独裁体制の検討

第一節では、なぜ独裁体制が成立するのかという点に関して、独裁体制の政治的な力の源が民衆であり、市民の消極的支持が欠かせないということが明らかになった。ただ、民主主義国家に生きる我々にとって、民衆が消極的支持に至る精神状態に置かれるということは、甚だ理解し難い。

この節では、人民共和国時代のポーランドと現代中国を分析することによって、消極的支持が発生している、または、していた現実を明らかにする。

ポーランド人民共和国の独裁体制を民衆が支持をするに至る理由は、ソ連と独という大国に挟撃され、戦場になり多くの民衆が安定を望んだからであるということが出来る。そのため、国が安定した後、自由化を求める運動が活発になり、後の連帯による自由化を達成した。

中華人民共和国は、世界最大の人口を擁する最大の独裁国家であり、今日でも、少数民族を弾圧し、共産党は多くの権益を支配している。天安門事件等、数多くの自由化を求める運動が発生しているが、未だにその目的は達成されていない。やはり、国が巨大であるため強力な政府が必要とされ、さらに、共産党が中国を長く統治し、教育を支配し様々な洗脳を施しているため、自分たちが非自由を強いられている事自体を自覚していないため、消極的支持が続き、共産党の支配を許してしまっている。

第三章 自由民主主義を確立・擁護する実践行動

第一節 自由民主主義を確立する行動方法

この節では、これまで扱った内容を適宜生かし、独裁体制の打倒し、自由民主主義を打ち立てるための実践行動について、概ね順をおって5つの「step」という区切りをもって論じてゆく。なお、ここで重要な事は、非暴力的行動を選択することである。

Step1として 独裁体制下に置かれ、抑圧されていることを自覚することがあげられる。インターネットやロコミ、書籍を通して、自己の置かれている状況を把握し、問題にまず気づかなければ行動のしようもない。

Step2は 自由民主主義を確立する戦略を描くことである。独裁体制の残虐な弾圧に情動的に反発してはならない。綿密な計画と非暴力的行動による非対称戦を指向することによって、最低限の損害を持って自由民主主義の確立を図ることができる。

Step3は運動への賛同者を増やし、運動の規律を守ることである。賛同者を増やし、運動の拡大を図ることは大切であるが、規律を保てなくなることにより、独裁体制による弾圧を正当化させる理由を与えることにも注意する必要がある。

Step4は社会における自由民主的空間を増大させ独裁体制

を倒すことである。経済や社会から実権を奪い、実質的権能を奪っていくことを行う。

Step5は自由民主主義が永続するようにその基礎を確立することである。独裁体制を打倒した後は、政権基盤が弱体であり、クーデターに脆弱である。また、共通の敵の喪失により組織内の抗争が激化することもままある。目的が、自由民主主義の確立であることを常に考え、慎重に政権を運営するとともに、新政権に過剰な期待を市民に抱かせないように注意する必要がある。また、非暴力的行動により政権打倒に成功したならば、早期安定化を図ることが可能になる。

第二節 今ある自由民主主義を擁護する行動方法

この節では、いわゆる西側諸国のように自由民主主義がある程度根付いた社会において、如何にその根付いた自由民主主義を守ってゆくのか、つまり、独裁体制を生まないためにはどうすればよいのか、権力の暴走を抑止するためにはどのように行動すればよいのか、政治、統治、教育、経済、文化という5つの視点から自由民主主義を守る実践行動を述べる。

5つの視点に共通することは、自らが行動することであることは言うまでもない。とりわけ、選挙権を行使することは、様々なリスクを軽減させることができるのである。

また、多層・多様な支配を受けることが教育や経済の分野で重要になってくる。歴史的に、如何に民主的な制度設計が為されていても、権力機構は暴走することがあるが、多層・多様な機関に権力が分散していれば、その影響は限定的になり、暴走した際のリスクを最小限に留めることが可能になるためである。

おわりに

本稿では、独裁体制を打破し自由民主主義を守ってゆく実践行動について論述した。そして、自由民主主義を確立し養護する実践行動が、各々個人が容易にできることを示した。

まず第一章において、国家の成立の歴史と国民国家の特徴を概観し、さらに、世界の国家体制の現状を分析した。

次に第二章では、実際の独裁体制について、民主主義体制と比較し構造を分析することにより、その弱点を明らかにした。ここでは、民衆の「消極的支持」が重要な要素となることを明示した。

続く第三章では、第二章で明らかとなった弱点を戦略的に応用し、独裁体制の打倒し自由民主主義を確立する道程について、論者自身の考えを記述した。また併せて、確立した自由民主主義を守り、これを未来永劫のものとするための方法を記した。

私は、より多くの人が自由を恢復することを願い、このテーマを選んだ。世界がより自由で民主的な場所になることを、切に願ってやまない。

安楽死

－法制化の是非－

鏡味瞭太（人間学コース）

（指導教員：松田純）

キーワード：終末期医療、死ぬ権利、尊厳死

序論

医療技術が発展した現代では、多くの命を救えるようになった。だがその一方で、終末期において施される医療行為が、不治の病、痛みに冒されている患者をかえって苦しめてしまうという状況が生まれた。いたずらに生きながらえさせようとする治療を拒否し、死を選ぶ権利を与える必要があるという考えが広がっている。

本論では、国としては世界初の安楽死法を成立させたオランダをはじめとするベネルクス三国について、その法制度の内容と実施状況を比較考察する。また、積極的安楽死との境界にあるものとして、尊厳死と緩和的鎮静を取り上げる。特に緩和的鎮静は、通常の医療の範囲にあるのか、それとも積極的安楽死の代替手段となりうるのかについて検討する。

これらの内容を踏まえたうえで、安楽死を法制化することによる成果と課題について考察していく。最後は、日本における安楽死法制化と尊厳死法制化について考察する。

第1章 安楽死と尊厳死

安楽死という言葉に対する理解は様々であり、完全な共通理解は存在しない。谷田憲俊は論文の中で、安楽死を「人為的な生命短縮行為」と広く定義し、積極的安楽死、医師による自殺幫助、間接的安楽死、消極的安楽死、の5つに分類している。尊厳死についても明確な定義は存在しないが、その手段は延命措置の中止・不開始であり、谷田による安楽死分類の消極的安楽死に該当する。本論は、谷田による安楽死の分類に基づいて記述していく。

第2章 積極的安楽死と自殺幫助を認める国

オランダは2001年4月、安楽死法を可決した。半身マヒの状態にあった母親に請われ、安楽死させた医師が起訴されたことが議論の発端となった。オランダで起きた安楽死事件判決の中では、刑が免除されるための条件が示されていた。ベルギーとルクセンブルクの安楽死法はオランダの安楽死法をもとに作られており、その内容は非常に似ている。しかし、ベルギーとルクセンブルクは患者の意思について「繰り返し表明されていなければならない」と定め、患者の要請を慎重かつ厳密に確認するよう定めている。このように、ただ同じ法律

を作るのではなく、他国の法律を参考に、細部では調整が施されている。

スイスにおいては、自殺介助団体によって組織的な自殺介助が行われている。他国とちがい法律はなく、自殺介助団体は刑法の解釈を活動の根拠としている。スイス刑法115条が「利己的な動機から、人を自殺に誘導し、又はこれを助けた者は、その自殺が実行され、又はそれが遂げなかった場合、5年以下の自由刑又は罰金に処する」と定められていることから、「利己的な動機」が認められない自殺への関与は不可罰であるという解釈で、自殺介助を合法的なものとしている。団体によってはスイス国籍を持たない外国人にも門戸を開いており、自殺の希望を達成するためにスイスに訪れる「自殺旅行(euthanasia tourism)」という問題が発生している。

第3章 日本における積極的安楽死を巡る事件

日本においても安楽死を巡る事件は多数発生している。判例をみると、間接的安楽死・消極的安楽死については、一定の要件を充足すれば許容される治療行為であるとの見解で一致している。一方、積極的安楽死については、名古屋安楽死事件・東海大学安楽死事件の判決の中で許容の可能性が示されてはいるものの、正当化を否定する見解が有力である。

第4章 積極的安楽死との境界にあるもの

尊厳死は消極的安楽死に該当するとしたが、消極的安楽死が想定する典型例は治療の不開始、不継続という不作為である。つまり、余計な手を加えず、自然なかたちで死に任せることが尊厳死なのである。このことから、「自然死」という言葉を用いる方が適切である。そして自然死は患者の自己決定権と結びついた、治療方針の一つであり、容認されるべきものである。しかし、末期にあり既に効果が見込めない患者に心肺蘇生術を行わないことが「医師が勝手に患者の命を選んでいる」と非難されるなど、病気の進行による自然死が治療方針の選択として認められないことがある。医療の提供者と受ける側の双方が、自然死への理解を深める必要がある。続いて、不開始・不継続と異なる、治療を中止するというかたちをとる自然死がある。この治療中止を、消極的安楽死として扱ってよいのかという議論がある。しかし、不開始と中止という二つの行為に違いが生じるのは、医療従事者の目線

に立ったときのみである。患者の立場からすれば、どちらもその行為をされない、という点で同じである。世界的には生命倫理的にも法的にも違いはないとされているが、未だにこの二つの行為を分けて考える国がある。日本はそうで、不開始と中止を過剰に区別するために、最初から延命治療を差控えることには寛大になり、延命治療を開始すれば途中で中止することは犯罪になる可能性があるので中止ができないという状況が生まれている。

緩和的鎮静とは、末期段階にある患者の意識を意図的に減少させることである。その目的は意識の減少による苦痛緩和であり、死期を早めたり引き伸ばしたりすることではない。緩和的鎮静については、ゆっくりとした積極的安楽死なのではないかと疑念が出されることがある。オランダでは安楽死の一形態であるのか、苦痛緩和の手段であるのか明確でなかったために事件が起こったが、それ以降はガイドラインが制定され、終末期における選択肢のひとつとして明確になっている。

緩和的鎮静をめぐる議論の中で、緩和的鎮静があるのなら、積極的安楽死は必要ないのではないかという指摘がある。オランダを例に考えてみても、厳格な要件を遵守できなければ訴追されるというリスクのある積極的安楽死より、緩和的鎮静でもって安楽死の要請に応えるという選択が魅力的となるだろう。そうすると、積極的安楽死は患者が緩和的鎮静を拒絶した場合のみに限定されることとなる。しかし、精神的苦痛から安楽死を望む患者にとって、緩和的鎮静は代替手段とされない。また、肉体的苦痛から安楽死を望んでいるが末期状態にない患者や、末期状態になく完全に意識がある状態で死を望む患者などが想定される。彼らの死の要請が認められるかどうかは別として、これらの患者に対して緩和的鎮静が代替手段となることはないのである。

第5章 法制化の是非

安楽死法は、「自分の意思で死を選ぶ権利」を求めた人々によって、オランダで初めて成立した。安楽死法が、この「死ぬ権利」を保障する役割を担っているのは言うまでもない。安楽死を実施する医師にとっても、安楽死法は非常に重要な存在である。ベネルクス三国の安楽死法の中には、安楽死を実施するための要件が設けられており、実施後の届出をもとに、適切に行われたかどうかを審査するシステムが出来上がっている。これにより医師たちはどのような処置が安楽死に該当するかを理解し、法律で定められた要件を満たすように実施することができる。医師は自身の行為が安楽死という専門的な処置であることを確信でき、訴追されるのではという恐れを抱くことがなくなるだろう。データをみても、オランダでは安楽死法成立後の調査の結果、安楽死の報告率が上昇している（1995年40%から2005年84%）。安楽死法は安楽死を実施する医師を保護し、安楽死の透明性を高めることができると考えられる。

法制化の議論の中で必ず生じるのが、滑り坂の問題である。人の命を終結させる安楽死を法律で認めることで、安楽死が濫用され、望まない人々までも安楽死させられてしまうのではないか、というものである。安楽死法の歴史が一番長いオランダについてみても、法制化以降、非自発的安楽死の割合はむしろ低下している（1995年0.7%から2005年0.4%）。また、他国と非自発的安楽死の割合を比較してみても、特別高いとはいえない。データを見た限り、滑り坂の問題は発生していないといえる。しかし、オランダの安楽死法が緊急避難の法理を適用している以上、被行為者の同意は必ずしも要件とはされない。法律の構造上、非自発的安楽死への滑り坂の危険をはらんでいることは忘れてはならないだろう。

日本について考える。オランダ安楽死法を日本に輸入できるかと考えると、家庭医の存在が重要となる。幼い頃から健康を支える家庭医は、患者としっかりとした信頼関係を築くことができ、患者の意思や苦痛を判断しやすいといえる。また、自分の生死に関する問題に向き合って、主体的判断を下せるという「個人主義の徹底」が必要になるが、日本の医療では癌などの告知や治療について、患者本人より家族を優先する風潮がある。安楽死合法化よりも先に、オランダには医療制度を学ばなければならないだろう。

尊厳死については、いままさに尊厳死法を成立させようとする動きがある。しかしこの尊厳死法案には、生きる権利を奪われてしまうと、ALS患者会などから批判の声があがった。厚生労働省は「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」を公表しており、関連学会によって専門的なガイドラインも作られている。尊厳死法を無理に作るのではなく、公的なガイドラインを洗練していき、柔軟に対応する必要があると考える。

結論

安楽死法は、「死ぬ権利」を求める患者の声に応え、実施する医師を法的に保護するものである。自殺介助というかたちであるが、スイスは法律による規制がないために、特異な問題を抱えてしまっている。しかし安易な法制化は、難病者や障害者といった人々の生きる権利を、逆に奪ってしまう恐れがあることを忘れてはいけぬ。安楽死法を作るべきだ、作るべきでない、と二者択一的に考えるのではなく、それぞれの国の文化、国民性、医療制度を踏まえたうえで、ガイドラインによる柔軟な対応も視野に入れて検討することが重要である。

主要参考文献

- ・谷田憲俊ほか編『シリーズ生命倫理学5 安楽死・尊厳死』丸善出版,2012
- ・『生命倫理研究資料集Ⅶ』富山大学,2013

正戦論における二重効果の原則の批判的検討

栗田和樹（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：ウォルツァー正戦論、民間人の保護、二重効果の原則、比例性

序論

2001年に発生したアメリカ同時多発テロ事件を引き金に、アメリカ合衆国政府とそれに与する政府の有志連合が、対テロ戦争として、アフガニスタンやイラクへの攻撃を行ったことは記憶に新しい。こうした対テロ戦争は「正戦論」により肯定される傾向にある。実際、現代における正戦論の第一人者であるマイケル・ウォルツァーも、ブッシュ政権の対テロ戦争を支持しており、正戦論を説いた彼の著書『正しい戦争と不正な戦争』も、こうした背景から注目されるに至っている。

正戦論とは、本来戦争の惨禍を制限することを目的とした理論である。そこでは戦争を正しく遂行する条件の一つとして、「民間人の保護（戦闘員と非戦闘員の区別）」が謳われている。しかしアフガニスタンやイラクへの攻撃により、多くの民間人が犠牲になっていることも事実である。この原因としては、正戦論が「二重効果（ダブル・エフェクト）の原則」を取り入れていることが挙げられる。二重効果の原則とは、一つの行為によって善き効果と悪しき効果が同時におこる時、行為者が悪しき効果を意図しておらず、その二つの効果が十分に釣り合っているあるいは善き効果が悪しき効果を補って余りあるほどに善である場合、その悪しき効果を引き起こす行為は正当化されるというものである。これにより、民間人への被害をもたらす攻撃も、十分な軍事的利益をもたらすゆえに正当化されることとなる。たとえ行為者が悪しき効果を予見していたとしても、それ自体を意図していなかったのであれば、その行為は正当となる。

しかし、悪しき効果を意図していなかったと判断することは可能だろうか。また、善き効果と悪しき効果の釣り合いはどのようにして決められるのだろうか。本稿では、正戦論における民間人保護を、現代における正戦論の第一人者であるマイケル・ウォルツァーの著書『正しい戦争と不正な戦争』を中心に考察することにより、正戦論における「二重効果の原則」の問題点を検討するとともに、民間人保護には何が必要なのかを考えていきたい。

第一章 正戦論における民間人保護の原理

正戦論は、戦争が正しい戦争となるためのルールとして、ユス・アド・ベルムとユス・イン・ペロという二つのくくりを設けている。ユス・アド・ベルムは開戦前の正義であり、

ユス・イン・ペロは戦争中の正義である。本論文で扱うユス・イン・ペロに示される二つのルールは、民間人保護の原則と比例性の原則である。また、本論文で検討する二重効果の原則は、この民間人保護の原則の絶対性や比例性に対する優先というものを引き下げるために使用される。これについては後述する。民間人保護の原則は、「兵士以外の誰も傷つけられてはならない」というものであり、ウォルツァー正戦論における基盤である。ウォルツァーは、生存権・基本的人権というものに訴えることで、非戦闘員の保護を主張している。そしてこのために、戦闘員と非戦闘員の徹底的な区別を通し、攻撃対象となる人間と保護されるべき人間を分けているのである。

しかしウォルツァーは、戦争は地獄であり、非戦闘員の犠牲が戦争において避けては通れないことも認めている。そしてこうした民間人の被害を正当化するために持ち出されるのが、二重効果の原則である。二重効果の原則は以下の四つの条件からなる。

1. その行為それ自体は善であるか、少なくとも善でも悪でもなく、つまり、われわれの目的にとって、戦争の正当な行為である。
2. その直接的効果が道徳的に認容可能—たとえば、軍需品の破壊や敵兵の殺害のように—である。
3. その行為者は善意を有している。すなわち彼は認容可能な効果のみを目的としている。悪しき効果は彼の目的のひとつではなく、またそれは彼の目的のための手段でもない。
4. 善なる効果は、悪しき効果の許容を相殺して余りあるほどに充分に善である。それはシジウィックの比例性原則のもとで正当化可能でなければならない。

この条件をすべて満たせば、民間人への被害は、意図していない副次的結果として正当化できるのである。しかし、この原則を適用するには多くの問題がある。以下、第二章では、第三条件における「意図」と「予見」の区分に関して、第三章では、第四条件における比例性の原則に関して、批判的検討を行う。

第二章 二重効果の原則第三条件の批判的検討

二重効果の原則の第三条件において問題となるのは、「意図」と「予見」の区別である。行為者が副次的被害を意図し

ていたか、予見していただけたのかということが議論の焦点となるだろう。

松元は論文「ダブル・エフェクトの原理—正戦論における適用とその問題」において、二重効果の原則を批判する。松元は、副次的な被害が確実に起きるようなある行為を行為者が行った場合、行為者はその被害を「予見」していただけないなどと言うことはできず、「意図」していたのだと言う。また、二重効果の原則は、行為とそれによる結果という客観的な因果関係に基づいて行為の正邪の判断を下すのではなく、行為者の主観的動機、つまり、何を意図していたか、何を予見していただけたのかということにおいて行為の正邪が判断されるため、行為者の詭弁によって、あるいは被害者側の価値を低く見積もることによって簡単に乱用されてしまうことを指摘している。さらに松元は、第二次世界大戦以降の多くの戦争・紛争において、総犠牲者に対する民間人犠牲者の割合が増加していることから、副次的被害を正当化するために二重効果の原則を適用することにより、民間人保護の原則の絶対性を引き下げ民間人を危険にさらす行為を軽率に正当化することのリスクが以前より高まっていると指摘している。

ヘルガ・クーゼもまた、「意図」と「予見」の区分を批判している。クーゼは、ベンサムが示した直接的意図と間接的意図という区分を持ち出し、予見していたことも行為者によって間接的にではあるが意図されていることを指摘している。クーゼは、意図と予見の区分は、死を意図している事例と死ぬに任せている事例とを分ける上で、何の役にも立たないと述べる。また、二重効果の原則は間接的に意図していた副次的被害に対しては、行為者は責任がないか幾分責任が軽いと考えられることが多いが、行為者は直接的意図と間接的意図のどちらにも責任があると論じている。そして、行為が許容されるかどうかというのは、比較衡量基準（比例性の原則）によって決まるとしている。

第三章 二重効果の原則第四条件の批判的検討

前章において、「意図」と「予見」の区分をするのは困難であり、結局のところ比例性の原則に依拠しなければならないことが示された。しかし比例性の原則自体も批判を受けている。一番の問題は、この原則の曖昧性や柔軟性である。比例性の原則は、行為によって起こった善き効果と悪しき効果を比較し、善き効果の方が上回る場合、あるいは釣り合っている場合、その行為を正当化するというものである。しかし、戦争における善き効果と、失われる民間人の生命が、どういった場合釣り合っているか定めるとするのは非常に難しいことであろう。眞嶋は『民間人保護の倫理 戦争における道德の探求』において、比例性の原則は明確な基準がないため、軍事的あるいは政治的に悪用濫用されること、行為者の恣意的操作の危険性があることを指摘している。また、先に挙げた松元も、比例性の原則は、被害者側の価値を限りなくゼロ

に近づけ、加害者側の利益を高めて行為を正当化しようとすることがあり得ると指摘している。

実際のところ、ウォルツァー自身も、比例性の原則についてかなり懐疑的になっているように思える。ではウォルツァーはなぜ正戦論に比例性の原則を採用しているのか。一つは民間人保護の原則を比例性の原則より優先させているからであろう。優先させたうえで、どうしても避けられない民間人被害を、民間人保護の原則と調和させるために、比例性の原則、ひいては二重効果の原則を採用しているのではないか。もう一つの理由は、現代の戦争における民間人の死が、実質的に目的に向けたものではないか、目的への貢献度がごく僅かである場合が多いためである。比例性の原則を採用することにより、そうした被害の縮減を図ろうとしているのではないか。ちなみにウォルツァーは、比例性の原則に一定の有用性を認めつつも、比例していれば何をしてもいいという立場をとっているわけではない。その意味では、比例性の原則を部分的に採用しているといえる。

まとめ

私は、二重効果の原則が正戦論に不要なもの、戦争から排除すべき原則だとは思わない。むしろ、この原則を適切に用いることによって、われわれは戦争・紛争における民間人犠牲者を減らすことができると考える。しかし、濫用や恣意的な操作を防ぐためには、行為者の独断にもとづいて二重効果の原則を適用するのではなく、第三者機関による審査のようなものが必要になるのではないだろうか。ただし、そのような機関を設立することは困難を極めるであろう。また、もしそうした機関ができたとしても、緊急を要する事態の場合に速やかな判断ができるかということも疑問である。これらの問題については、今後の課題としたい。また、本論文では詳細に検討することはできなかったが、民間人犠牲者に対する補償の概念も必要なものであろう。戦争において民間人犠牲者を出さないことは実質不可能であり、そうであるならばその犠牲者に対して終戦後に補償を行う事は重要であろう。補償の検討についても今後の課題としたい。

主要参考文献

- ヘルガ・クーゼ、2006、『生命の神聖説批判』（飯田亘之・石川悦久、小野谷加奈恵・片桐茂博・水野俊誠訳）、東信堂
- マイケル・ウォルツァー、2008、『正しい戦争と不正な戦争』（萩原能久訳）、風行社
- マイケル・ウォルツァー、2008、『戦争を論ずる—正戦のモラル・リアリティ』（駒村圭吾・鈴木正彦・松元雅和訳）、風行社
- 松元雅和、2011、「ダブル・エフェクトの原理—正戦論における適用とその問題—」、『倫理学年報』60号、145-159頁

嫉妬とどう向き合うか

白鳥桃子（人間学コース）

（指導教員：田中伸司）

キーワード：嫉妬、恋愛、自我、所有

はじめに

「恋愛」は常に人々の関心を引いてきた。それは人間が恋をする中で大きな心の揺れや様々な感情を経験するからではないだろうか。そのひとつが「嫉妬」である。誰かを愛することは「よいこと」として扱われるが、それに伴う嫉妬はそうではない。そのことから私は嫉妬に興味を持った。そこで本論では嫉妬をテーマとし、嫉妬がどういうものであるのか、どのように嫉妬と向かい合っていけばよいのかを論じていく。

第一章 恋について

第一節 『パイドロス』における恋（エロース）

『パイドロス』においてソクラテスは、「人は恋をするとき、恋する相手を通して美のアイデアを想起」し、そして恋は「こよなき幸いのために神々から授けられる狂気」であると語っている。人は美しい人に出会うと、まだ魂のみの存在であったときに神々に付き従って観た美のアイデアを想起する。そうして恋に落ちたあと、恋する者はいつも相手の姿を求め、美しいものを通じ地上から離れた神々の世界を強く思い、神々から授けられた神がかりの状態としての狂気になる。

第二節 『饗宴』における恋

他方、『饗宴』では、恋とは善きものや幸福への欲望全体を指すとした上で、「善きものが永遠に自分のものになることを求めている」とまとめている。しかしエロースは機略の神ポロスと欠乏ペニアの息子の間でできた子供であると言われ、機略を練り相手の所有を求める一方で、その求めが満たされることはないと言われている。

第三節 相手の所有を求める恋とその挫折

恋する者が相手と共にいるのを望むのはなぜだろうか。また、恋する者が相手を自分のものとするとはどういうことか。浅見克彦によれば、他者に恋をしたとき、自分の意思とは無関係に相手の存在に意識がとらわれ振り回されることにより、恋する者の自我のまとまりが揺らぎ崩されてしまう。そこで相手の存在を了承し、自分が望むとおりの意識と態度を受け取ることによって、自我のまとまりを取り直そうとする。所有とは、恋する者が自我を守るために、恋する相手と時間を共にし、自分への関心を持たせ、その意識を捕らえようとするものである。だがそのような所有の求めは、他者の意識やふるまいを自分の望み通りにしようとする試みであり、満たされることはない。そしてこの所有の求めの不可能性は、嫉妬と深く関係している。

第二章 嫉妬について

第一節 嫉妬の定義

アリストテレスの『弁論術』によれば、人は自分と同じような人に対して、また自分が切に求めるもの、自分自身が持たなければならないと考えているものに関して妬み、さらに他人が幸福になることを妨げることを目指すものであるとされる。これを恋愛における妬み、「嫉妬」の感情に当てはめると、恋する者は、恋する相手が自分と同じような他人のものとなることに対して妬む、ということになる。そして、恋する相手が他人のものとなることを妨げようとするのである。

第二節 嫉妬における第三者とは

嫉妬の感情が沸き起こるとき、そこには常に自分と相手以外の誰かの存在がある。嫉妬におけるこの「他者」とは一体どのような存在だろうか。

まず考えられるのは、恋する者にとって自分と同じ相手に恋している「競争者」である。恋する者やその競争者がそれぞれ特別な関心を恋する相手のみに向けているにもかかわらず、肝心の相手は自分に恋する者たち、恋する者と競争者を同列に扱う。そのとき、恋する者はその固有性と自身の価値を否定されることになる。それゆえに恋する者は、相手から特別な意識と関わりを得ることを一層求めるのである。

だが、恋する者が自己の固有性の保持のために恋する者からの特別な意識を求めるのであれば、嫉妬における第三者とは、恋する相手が特別な意識を向ける可能性のある全てということになるであろう。

第三節 嫉妬の対象と本質

恋する者が嫉妬する対象は、恋する相手だろうか、それとも第三者だろうか。恋する者は相手に強く関心を引かれているが、相手の方は必ずしもそうではない。嫉妬はその不条理な状態への不満と共に発生する。つまり、嫉妬において重要なのは第三者の存在ではなく、恋する者が相手から特別な意識と態度を得られるかどうかである。嫉妬の根は、恋する相手からの特別な意識態度を得ることに関わっており、競争者への敵意は競争者の存在がその求めの成否に存することからだと考えられる。

第四節 顕在化する嫉妬とその結末

恋する相手からの特別な意識が得られず恋する者の所有の欲求が挫折したとき、嫉妬は顕在化する。一度挫折した願望を強引に遂げようとした結果、恋する者は「排他的独占」の試みに出る。そのとき相手の生き方には恋する者によって制限がかけられ、様々な可能性を奪われる。その時点で相手から恋する者への拒否が示され関係が終わるか、あるいは恋する相手がその制限に従ったとしても、そのときに起こるのは愛の実質の喪失である。またその状況を招いた恋する者は、自身への失望にも悩まされることになる。

第三章 嫉妬とどう向き合えば良いか

第一節 嫉妬が抱える問題点

嫉妬の主要な問題は、恋する者が相手との特別なつな

がりを切に求めているにもかかわらず、恋する者と相手との関係が破滅に導かれてしまうということではないだろうか。所有の求めも嫉妬も恋に備わっている性質であり、誰かに恋する者である限りそれらを避けることはできないが、所有の求めを挫かれたとき、そこに現れるのは恋する者の望まない結果である。

第二節 排他的独占という予防手段

嫉妬による暴走とその末路を予期してあらかじめ避けようとする企ては、排他的独占という方法でしばしば実行される。顕在的な嫉妬と自己嫌悪の間での葛藤や、嫉妬によって思わぬ行動を取ってしまう理性の苦痛への予防措置として、嫉妬の顕在化が起こる前にあらかじめ排他的独占のルールが作られることもありうる。

第三節 嫉妬とどう向き合うか

恋する者がその嫉妬の感情を、あくまで恋する相手が苦痛を覚えない程度に表現するならば、恋する相手がまた恋する者に恋しているような場合においては、互いの関係をよい方向に向かわせることもあるだろう。恋する者が相手から嫉妬の念を向けられるということは、恋する者が相手に求めていた特別な意識と態度を相手から受けているように思われるからである。

他方、一方的に相手に恋する者にとって、嫉妬をよい方向に転換させる手立てはあまり見当たらない。恋する者は相手の所有を求める中で、様々な苦しみ乗り越えなければならない。だが、恋という感情の中で様々な自分の姿や心の動きを経験することは、人生をより豊かでドラマチックなものにしてくれる。嫉妬も恋の中でしか体験し得ない大切な感情として迎え入れることはできないか。

おわりに

他者の存在に関心を向け、そのために喜び、苦しみ、大きく感情を揺らがすことは、恋する者の生きる実感となり、人生をより充実させる。そういった意味で、やはり恋することは「よいこと」であると私は考える。そして恋する者を苦しめる嫉妬も、その一部として受け入れていけるはずである。

フーコーの語る真の恋について

杉本雅紀（人間学コース）

（指導教員：田中伸司）

キーワード：古代ギリシャ、同性愛、恋

はじめに

恋愛というと今日の人々の興味は、そのほとんどが世界中のどこであっても男女について向けられるだろう。しかし、時代を遡るとそうではないことがしばしば見受けられるはずだ。M.フーコーは、古代ギリシャの様々な性についての省察から、同性愛に真の恋という目指すべき恋の形式を見出した。本論において私が述べたいのは、同性愛が古代ギリシャでは日常的であったという歴史を否定する意見がありそれを認めるとしても、フーコーの語る目指すべき恋の形式は別の形で価値を持ちうるだろうということである。

第一章 フーコーの古代ギリシャの性愛についての解釈

フーコーの考えを理解するために、はじめに彼の参考にした古代ギリシャの性愛について彼が節制・婚姻・同性愛という三つの観点からどのように捉えたのかを確認する。次いで、彼がそこからどのように「真の恋」を考えたのかを見ていきたい。

A) 節制について

古代ギリシャ人の性に関する省察は主に男性中心に考えられていた。そして、自由な男性が自らの活動の中で行使する自由をどうすべきかの型をつくらうとした。

そのなかで、節制すること、つまりは性についての活動を適切に配分すること、ときには禁欲的であるということこそころがけるということはとても重視された。性についての節制は魂と肉体の健康のために不可欠であると考えられた。身体と精神は深く繋がっていて、健康な肉体のためには、強い精神は不可欠なものであり、それゆえ肉体的なことにとどまらず精神的にも、節制することは健康にとって重要なことであった。

加えて、禁欲的であることは、力を自身にとどめると同時に、優秀な子孫のためにも必要であった。すべての動物には、有限な個体として種族の永続を欲求することが本能的にそなわっているので、生殖としての性行為は季節や気温など様々な視点から省察されていた。

よって、個人の欲望のままに性が扱われることは危険であ

る。己の力の排出による健康の欠落だけでなく、種族の永遠、国家の繁栄にまで影響を及ぼすのだ。そういった理由で、性についての節制をこころがけること、養生術が古代ギリシャでは考えられていたとフーコーは語る。

B) 婚姻について

古代ギリシャの婚姻関係では、夫である男性と妻である女性中に違った根拠で性の節制が求められていた。

妻、女性は夫の支配下、権力に従属しているものとして家の中において役割を果たすのが当然であるし、彼女が夫のほかに性の関係をもつことは社会から非難されることであった。加えて、貞節を守る事で自身の美德を示すことができると考えられていた。

他方、夫が妻でない女性と性の関係を持つことは、婚姻関係を複数結ばない限り、社会の視点からは非難されることではなかった。しかし、夫は男として権力をふるい、自分をも治めることができるものでなければならぬので、彼は自由を正しく行使するならば、妻とのみ関係を持つべきであると考えられていた。

二人の関係、夫婦それぞれのすべき節制は、その関係故に要請されるものを夫と妻がそれぞれ果たしているかという点で考えられた。結婚している二人の立場は根本的に不均衡なのであり、一方の節制がもう一方の節制に対応しあっているわけではないのである。

C) 同性愛について

古代ギリシャにおいては、日常的に同性愛が存在し容認されていたとフーコーは捉えている。性についての省察の多くが同性愛において、とりわけ若者愛においてなされているからだ。対象が男であっても、自分自身に対する節制はもちろんのこと、相手に対する配慮や愛し方が適切でなければならぬ。いくつもの規則が恋する側のものである成人男性にも、恋される側のものである若者にも求められていた。つまりそれは、「どうでもよいもの」（『快樂の活用』p.250）ではなかった。そこに人々の考察の関心の焦点があったのだ。

さらには、婚姻関係とその規則が要請される根拠が違って

いた。若者愛における二人の行為の規則の根拠は、二人の関係それ自体に求められていた。

D) 真の恋について

フーコーはプラトンの『饗宴』、『パイドロス』で語られるエロス論に沿って真の恋というものを同性愛において考えた。プラトンにとっては「恋そのものは何であるかを考察することこそが、恋の客体は本当になんであるかを規定するに至るべき」(『快楽の活用』 p.302) ものであった。

「真の恋は客体の外観を通しての、真理との関係」(『快楽の活用』 p.304) であるので肉体的性愛の価値を排除するわけではないのだが、理想において恋の関係にある二人は挿入などの一切の体に触れる行為はするべきではない。真の恋において愛情を構成するのは、お互いを想う魂のはたらき、相手を想い相手に尽くす行為であるから。目指すべき恋は、精神世界において考えられるのである。

さらに、プラトンのエロス論では真の恋に駆られている二人は、恋の主体客体という関係がなくなる。真の恋は二人にとって真理へ向かう運動であるので、二人の恋はおなじものであり、成人男性であっても、若者であっても恋に対して主体の立場をとる。

第二章 真の恋は異性愛においても考えられないか

A) キース・ウィンドシャトルによるフーコーへの批判

フーコーは古代ギリシャに対する性の考察への解釈、それから彼の考える目指すべき恋について、K.J. ドーヴァーの歴史解釈を参考にしてしている。しかし、彼らの歴史解釈を否定する立場にいるキース・ウィンドシャトルは『歴史家としてのフーコー』の中でブルース・ソーントンの著書である『エロス：古代ギリシャの性に関する神話』を用いて、フーコーとドーヴァーの歴史のとらえ方、つまりは古代ギリシャやローマでの日常的なバイセクシュアリティがあったという考えを否定している。フーコーの説は「でたらめだ」と語っている。

キースは文献の読み違いや選択的な利用が原因で古代ギリシャの日常的なバイセクシュアリティという発想が広まったし、同性愛はどんな形であれ非難の対象であったと語る。

B) 真の恋は異性愛においても考えられないか

キースの意見を認めた上でも、私はフーコーの真の恋についての考え方が完全に否定されるとは考えない。恋の対象が男であるか女であるかということについて、フーコーは「こちらがこちらよりことは重大というわけではなかった。」(『快楽の活用』 p.239) と語っている。異性愛と同性愛は全く別のものであるが、類似している点も非常に多い。そこで一般的な同性愛がなかったというキースの視点に立ちつつも、フーコーが用いたプラトンやクセノフォンなどによる様々な省察から、同性愛でない恋愛関係である男女の愛、制度や社会

からの要請によって固められた二人の関係の中に「真の恋」で結ばれた関係を見出すことは出来るのではないかと、私は考えるのである。

異性との愛、婚姻関係においては社会から様々なことを要求され、子供と家の維持という目的のために行動の指針が優先的に立つのであるが、成人男性が若者を愛する際にも非常に多くのことが求められていた。その点において、構造的に非常に類似しているといえる。フーコーも若者愛においてに愛し方、恋愛術が妻にも向けられていることを、「この恋する術は二人の人物〔若者と妻〕に向けられている。」(『快楽の活用』 p.257) と語っている。

おわりに

私が真の恋を男女愛において考えようとしたのは、直観的に、男女についてフーコーの扱い方が、社会からの要請によってしか行為の選択ができないというように語っていると読み取れたことに疑問を感じたからである。婚姻関係にある二人であれば、社会から様々に行為を制限されていたとしても、フーコーが語る同性愛と同じような価値はもちうるだろうと感じたのである。真の恋は二人の当事者のそれぞれが真理へと主体的に向かっていく運動なのであるから、そこには社会への要請だとか強制というのは関係してこないのではないかと考えたのだ。

参考文献

- ・ミシェル・フーコー著 渡辺守章訳『性の歴史Ⅰ 知への意志』新潮社、1986年。
- ・ミシェル・フーコー著 田村俣訳『性の歴史Ⅱ 快楽の活用』新潮社、1986年。
- ・ミシェル・フーコー著 田村俣訳『性の歴史Ⅲ 自己への配慮』新潮社、1987年。
- ・ケネス・ドーヴァー著 中務哲郎・下田立行訳「古代ギリシアの同性愛」リプロボート、1984年。
- ・キース・ウィンドシャトル著 山形浩生訳『歴史家としてのフーコー』

<http://cruel.org/other/foucault.html> 歴史家としてのフーコー

(原著 Keith Windschuttle, "Foucault as Historian", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol 1, No 2, Summer 1998, pp 5-35)

共に生きる命

—人間と動物はどのような関係にあるべきか—

津藤圭志（人間学コース）

（指導教員：松田純）

キーワード：動物倫理、人間中心主義、動物観

序論

人間はその他の生命と同じ世界に共存している。動物に関しては、時にはペットとして身近な存在と捉え、時には野生の動物のように、遠く離れた存在として意識することもある。では、人間と動物はどのような関係であるべきだろうか。人間どうしの間の倫理的な関係と同じようなものが、人間と動物の間でも成り立つのであろうか。

また、動物という存在の捉え方そのものも文化によって異なるようである。文化による動物観の違いがあるのではないか。このような動物観は、実際の動物との関わりという点では無視できないものであると考えられる。

本論文は、倫理的観点と動物観という二つの視点から、人間と動物の関係を探っていくことを目的とする。

第一章 倫理的観点から捉える動物

本章では、動物に対する間接的義務を主張するイマヌエル・カント（第一節）、直接的な義務を主張するピーター・シンガー（第二節）ならびに、動物に対しても「権利」を認めるトム・レーガンの立場（第三節）を考察する。

第一節 人間は動物に対し間接的に義務を負うとする立場（カント）

イマヌエル・カントは、動物などの人間以外の存在に対して義務を負っていると考えるものは、実は自分自身の人間性に対して負っている義務であるという。動物に対して残虐な行為をすることで、人間に対しても同様に無感覚になっていくことを避けるためにこのように扱ってはならないと言うのである。したがって、動物に関する義務ではあるものの、動物に対する義務ではないという。したがって、人間は動物に対する直接的な義務を負うことはないが、間接的には義務を負っていることになるのである。

第二節 功利主義的な立場（シンガー）

ピーター・シンガーは、〈利益に対する平等な配慮の原則〉を動物の扱いに対しても適用し、利益を持つことができる存在はこの原則に当てはまると主張する。シンガーは、その存在が知性的、理性的であることを、それが道徳的配慮に値する境界とすることは恣意的で

あり正しくないと考える。種の違いという道徳的には重要でない性質により他の種に属する存在を不利に扱うことは差別であるとし、これを「種差別」と呼ぶ。

シンガーのこの議論では、生命の価値について、人間の生命と動物の生命を等しく価値あるものとは述べていない。動物を殺すことについては、一概に不正であるとは言えないのである。このように、シンガーの議論は存在することの利益に重点を置く功利主義的立場である。動物は人間と同様に配慮の対象として扱われることになるが、動物そのものに特別な価値や権利のようなものを認めてはいない。

第三節 権利論の立場（レーガン）

トム・レーガンの権利論では、個人は、単なる容器以上の固有の価値を持つ。すべての人がこの固有の価値を平等にもち、尊敬をもって扱われ、他者の手段であるかのように扱われないという平等の権利をもっている。そして、この道徳理論が対象とする範囲を人間のみに限る理由がないことを指摘する。固有の価値を持つための基準として、レーガンは「生きている主体である」ということを挙げている。それゆえ、生きている主体であるという点で、つまり楽しみや苦しみを経験できるという点で、人間と類似性をもつ動物は、固有の価値を平等にもっているというのである。

第二章 動物倫理の新たな展開

第一節 穏健な生命中心主義の立場（リケン）

フリエド・リケンは、「生命中心主義」を「ラジカルな」ものと、「穏健な」ものとに区別し、「ラジカルな生命中心主義」は不可能であることを指摘する。そこでリケンは、道徳の行為者と道徳行為の受け手を区別し、「穏健な生命中心主義」と名付ける立場を支持する。人間以外の生きものは、道徳的行為の主体にはならないとしても、道徳的配慮の対象の中には含まれるというのである。

リケンは、苦痛や快樂といった感覚能力や自己意識を生きものの扱いを決める基準とすることは一面的であることを指摘し、直接的義務の対象を、感覚を持たない生きものにまで拡大する可能性を示している。

リケンの立場は「ラジカルな生命中心主義」に陥ることなく、動物はもちろん植物を含むあらゆる生きも

のを道徳的に配慮することができるということを示している。

第二節 認識的人間中心主義の立場（クレプス）

アンゲリーカ・クレプスは、「人間中心主義」と「自然中心主義」を「外延的」なものと「認識的」なものに区別する。クレプスは、伝統的な人間中心主義の立場を「外延的人間中心主義」と位置づけ、これは乗り越えられなくてはならないとする。そのための戦略として、道徳的尊重の対象を、自然を含む範囲まで拡張する「拡張的戦略」と、自然に対し尊重すべき絶対的な価値を探究する「絶対的戦略」がある。しかし、「絶対的戦略」は可能であるとは考えられない。それは、人間的価値のパースペクティブとは独立した価値を探究することになるからである。人間的価値のパースペクティブは人間の下す判断にとって避けられないものであり、それを超越することはできない。「認識的」には「人間中心主義」であることは避けられない。ただし、これは人間のみが道徳的配慮の対象になるという立場ではなく、自然にも内在的な価値が存在し、それを尊重することは可能だとする立場である。人間と動物の関係においても、人間のパースペクティブが不可避である。人間的視点を離れた価値が存在するとしても、それを知ることができないのである

第三章 動物観

第一節 西洋と日本の動物観比較

西洋における動物観は、キリスト教的自然観に基づき、神／人間／自然（動物）という階層を設け、人間は自然を支配する特別な位置を与えられている。この階層秩序の中では、人間と動物との間に断絶がみられるというのである。

第二節 日本の動物観

日本における動物観は、人間と動物の間には明確な断絶はなく、両者は連続しているという考えが濃厚である。人間が動物に生まれ変わるという思想や、動物も神になりうるという思想にそれはみられる。人間も動物も同じく自然の一部として位置づけられ、両者の間は行き来が可能であり、より親和的な関係にあるとされている。

日本の動物観の現れとして、動物は人間と同様の供養や鎮魂の対象になるという「供養の文化」が挙げられる。日本列島では伝統的に供養の儀礼が行われてきた。

他方で、動物供養には、「祟り」を恐れる心性が存在していた。したがって、供養は動物と人間との親和性を表すというだけのものではなく、そこには祟りという恐怖から逃れるという意図が存在していた。

第三節 動物観から見る人間と動物の関係

日本では、「動物の愛護及び管理に関する法律」が2005年に、西洋の動物倫理学のなかで確立してきた3R原則を採用した。西洋の原則を、このような形で輸入せざるをえない背景には、日本では、動物に対して不介入という立場をとり、「管理する」という視点に立たない動物観が優勢であるためではないかと考えられる。日本では、「野生動物」に対しては原則的には不介入の立場をとるという特徴がある。しかし、現在の自然保護における「野生動物」とは、単に人為的な介入を受けない動物という存在にとどまらない。人為を排するために人為的に管理するという矛盾した動物観が、現在の「野生動物」という概念には内包されている。このような状況では、野生に対して「不介入」という立場を貫くことはできなくなる。「管理」する必要は不可避であると考えられる。

動物観は、時代や地域、社会集団によっても異なるものである。多様な社会集団の中では互いの動物観に影響を与えつつ変容していく。動物観とは「日本人」のような国民国家に属する人々が生まれながらに持つものではなく、社会的関係のなかから生み出されてくるものであるということに注意しなければならない。

結論

本稿では、「人間と動物はどのような関係にあるべきか」を二つの観点から探ってきた。実際に動物との関係を考える際には、人間として無理のない範囲でどのような配慮が可能であるかを考える必要がある。人間は動物に対して実践が困難な配慮や、不可能な配慮をする必要までではないのである。それは、動物の内在的価値が存在するとしても、人間的な視点を超えた価値が存在するわけではないからである。この点では、われわれは人間中心主義を脱することはできない。また、人間中心主義を脱する必要もないのである。

また、日本と西洋の伝統的な動物観を比較し、日本では、人間と動物が連続性を持つという特徴が明らかになった。そして、日本において、動物を管理するという視点はなじまないことが明らかになった。しかし、動物観は時代や場所により変容していくものである。根本にある動物観に違いが存在するとしても、倫理的な位置づけの議論や、動物を管理する視点を受け入れることは可能であると考えられる。

人間と動物はどのような関係にあるべきかという問いに、ひとつの答えを定めることはできない。しかし、この関係を探ることそのものが無意味であるわけではない。共に生きる存在として人間は常に、動物に対してよりよい関係のあり方を探らなければならない。

道徳上の原則主義の限界と徳倫理学

－義務を超える行為をとりまく諸問題－

仲野 希実子（人間学コース）

（指導教員：松田 純）

キーワード：ルール、原則主義、徳倫理、行為、

序論

我々が行為を選択する上で最も頼りにしているのは「ルール」ではないだろうか。我々が社会で他者と共に生きていくうえで共通の「ルール」を持つことは確かに必要である。だが「ルール」が機能するのは「ルール」を定めた際に予想された事態のみである。「ルール」が想定していないような状況に陥った時、「ルール」に従う事に慣れた我々は何を拠り所に行為を選択していかなければならないのだろうか。

第一章 行為選択の指標、原則

「ルール」の礎である道徳上の原則の1つとしてビーチャムとチルドレスの生命倫理の四原則がある。理論を全ての倫理学者が納得する一つに絞ることはできないが、基本的な諸原則の段階ならばそれぞれが好む理論に立ち戻りながら諸原則を擁護することが可能だとした。生命倫理は直接的に現実に関わるため、倫理理論の差異を超えて合意可能な倫理原則を重要視すべきだとした。だが原則から具体的な指令が出されるのは、各原則の生み出した指令が衝突しない場合のみである。

そこで、ビーチャム・チルドレスが、他者の益を促す又は他者の益の損失を防ぐため積極的に行われたものと定めた善行について述べる。善行は拘束性の点で段階付けをすることができる。有徳な行為は他者から尊敬されるが、義務ではなく、拘束力は最も弱い段階である。有徳な行為を求めるような規範は、その規範に従うことがより尊敬に値するほど拘束性はゆるやかなものとなる。徳義務は道徳的に命じられた規範を表している。徳義務は義務や命令といった道徳上の概念と共に語ることは許されているが、行為から益を得る可能性がある他者の請求権は認められていない段階である。法的義務は他人の権利が対応するため、最も強い拘束力を備えた道徳的規範の段階である。以上のように、善行は区分可能な概念である。だが行為者の立場から行為を俯瞰することは容易ではなく、三段階の境界もあいまいになりやすい。

第二章 善行をめぐる問題

有徳な行為を回避することで、心理的な罪を自ら背負ってしまうことがある。そのひとつであるサバイバー・ギルトは、災害などにより精神的苦痛や安心感の喪失などの結果、生じる心的外傷反応である。災害時の行為者であった者は、その状況で有徳な行為（と思い込んでいる行為）を選ばなかった

ことに対する正当な理由が存在していたか、又は行為選択が不可能だったとしても「私はすべきだった行為を選ばなかった悪人だ」という誤った前提を捨てられないのである。

第三章 徳倫理学

有徳さの特徴は、中庸、フロネーシスの発揮、心の調和の三点である。適切なものを適切な量、適切な理由から適切な人に適切な機会で与えることが中庸であり、適切さの度合いを判断するのがフロネーシスの役割である。また抑制者が理性に反する欲望に引きずられないようにするのに対し、心の調和がとれた者はもはやそのような欲望を感じないのである。

第四章 なぜ専門職が特別視されるのか

専門の知識及び技能を管理するのは、習得した者が能力を独占的に用いる可能性があるため、社会にとって重要である。専門的能力を持つ者同士が互いを管理する専門職という制度により、専門能力に依存せざるをえないサービスの受け手はそのサービスによる利益を享受することができる。また、専門職がサービスの受け手の前に現れる際に、専門家は専門職の倫理的責務を受け入れる。なぜならば専門職は社会通念として他者から有徳な人物だと期待され、自身もそのことを自覚しているためである。そのため、職務は、受け手が受けたサービスから感じた期待によって変化し、決定される。つまり専門職倫理は、提供する側と提供される側との継続的対話によって決定される。専門職は個人に課せられる人間関係における義務に加えて、自らの天職意識によって引き受けた専門職倫理及び他者からの期待も課せられるのである。

第五章 専門職特有の倫理的困難

1人の医師を育て上げるために必要な資金は数千万を軽く超え、それに見合うだけの学習時間が必要である。これらコストのことを考えれば、より多くの人のために活動し、より多くの成果を還元するべきと考えることは妥当である。専門職は自分の身を犠牲にするのではなく、自分の身を守りながらもより多くの他者に貢献して欲しいと望まれているのである。そのため医療従事者は緊急時に最も優先されることが多く、医療従事者が患者よりも優先的に治療を施されるような事態も起こる。パンデミックのなかで、医療従事者はまっさきにワクチン接種を受けることがこれにあたるだろう。また航空機内でドクターコール（救急医療の要請）が出た場合、法的責任や実現性などが問われるため、医療従事者は使命感

に従うままに安易に動くのは適当ではない。だが個々に寄り添うために医療従事者を志した者にとって、上記の状況は理想とかけ離れた環境である。また看護師の立場から考えると、「他者のニーズに私はどのように応答すべきか」という問いを重要視するケアの倫理に傾倒する看護師が、実際の職場で常にケアの倫理に重きを置くのは困難である。有徳な行為をし続けることは道徳的に賞賛を受けるような稀有な状態であり、ましてや強制的に実行を促されることではないはずである。しかし専門職の行為を評価する周囲の人間だけではなく、本人も稀有な素晴らしい状態に慣れてしまうため、自らに義務を課しすぎてしまうのである。そのような状況を避け看護師が適切な職務を全うするためには、看護師が社会に課せられた「人々の健康の保持増進、疫病の予防、健康の回復、苦痛の緩和を図るための援助」を倫理的に理解する必要がある。だが偏った倫理理論のみを採用し行為を選ぼうとすれば、不利益がつきまとう。そのため倫理的アプローチをする際には、徳の倫理、ケアの倫理など根本的に異なる倫理理論を理解し、併用して思考できることが求められている。専門職は有徳な使命感に従い聖人君主のように犠牲になるだけでは適当ではなく、己の能力範囲や責任も考慮しつつ、判断をしなければならぬ。

我々がある行為を行う際には、まずその行為を生む背景となる様々な動機が存在する。しかし、性格や感情はそのまま直接的に行為につながるわけではない。動機から発生する意図が形成され、それにそった体の動きがあって行為となり、結果が生じる。つまり、行為の3つの局面は、動機と呼ばれる性格や感情、意図によって動かされる体の反応（行為そのもの）、行為の帰結である。規範倫理学における主な立場はこの3つの局面に対応している。意図と行為に着目するのが義務論、帰結に着目するのが帰結主義、動機や感情に着目するのが徳倫理学である（下の表参照）。

	重点	目標	支持理論
A	結果	知識や技能の習得	帰結主義
B	動機	有徳な人物になること	徳倫理学
C	行為	「ルール」を守る正しい人	義務論

Aは結果を評価の基準にしている。Bは人の動機に注目し、有徳さを重視している。Cは行為そのものの正しさに重点を置いている。動機だけでは行為にはならないが、動機がなければ意図は生み出されない。意図がなければ帰結を生むこともない。だがその帰結がなければ人格を育てる経験を重ねることもできない。つまりはどの局面も、人間にとって重要なのである。

結論

日常で予期せず生じた倫理的困難によって「ルール」が効力を失ったがために、何が善で何が正で、己が何をしなければならぬのかを思考することを求められるかもしれない。普段から物事の意味を思考する経験を培っていれば、選択肢

を広げ、状況分析がより正確に行えるために、倫理的困難回避への可能性を高めるだろう。「ルール」から、自動的に状況に適した行為を選ぶのではなく、「状況に適応可か、適応可ならば要因はなにか」というように、「ルール」という媒介を通して己の倫理的考察を深めることが重要である。義務を超える行為、善行は誰かによって強制されているわけではないが、誰にも求められていないわけではない。つまりは自分がその状況において何を思うのが問題の中心である。自身の選択肢に義務を超える行為が含まれた際、自身の中で生じる葛藤こそが、本論で取り扱った倫理的困難なのである。己のみが正しいと無理に思い込んだり、あるいは己は愚かで間違った行為をしたと悔やみ続けたりする必要はない。少ない情報のみで安易に思いこみ、視野を狭めた判断をすれば、さらなる倫理的困難を引き起こすような状況に導きかねない。

徳倫理や原則主義、義務論など倫理的思考を行う中で重要な働きをする倫理理論を人々に伝えていくことが重要である。行為選択の指針として現在浸透している「ルール」だけではなく、倫理理論も行為選択の際に助けとなるほどに浸透させていくためには、どのような社会的措置が必要なのかは新たな課題とする。

参考文献

- ・Tom L.Beauchamp,James F.Childress『principle of Biomedical Ethics』,2001、監訳：立木教夫・足立智孝『生命医学倫理 第5版』麗澤大学出版会、2009年
- ・松田純・川村和美・渡辺義嗣編『薬剤師のモラルディレンマ』南山堂、2010年
- ・生命倫理百科事典翻訳刊行委員会編『生命倫理百科事典』丸善株式会社、2007年
- ・Michael Fuchs U.a.,Forschungsethik.Eine Einführung,J.B.METZLER,2010、松田純監訳『科学技術研究の倫理入門』知泉書館、2013年
- ・伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会、2008年
- ・赤林郎編『入門・医療倫理Ⅱ』勁草書房、2007年
- ・大庭健編『現代倫理学事典』弘文堂、2006年
- ・小西恵美子編『看護倫理 よい看護・よい看護師への道しるべ』南江堂、2007年
- ・「サバイバー・ギルト：災害後の人々の心を理解するために」<http://www.coe-cnas.jp/survivor.html>（最終アクセス 2013/12/04）
- ・「航空機内での救急医療援助に関する医師の意識調査」<http://plaza.umin.ac.jp/~GHDNet/04/samaritan/>（最終アクセス：2013/12/29）
- ・公益社団法人 日本看護協会、<http://www.nurse.or.jp/>（最終アクセス：2014/01/06）

個性を求める衣装

林広夢（人間学コース）

（指導教員：田中伸司）

キーワード：原宿系、ファッション、個性、メルロー＝ポンティ

はじめに

私がファッションについて興味を持ったのは、「原宿系」と称される奇抜なファッションの一群と出会ったからである。原宿系はその奇抜さゆえに、時には非難の対象として挙げられることもあるが、近年は原宿系のモデルやアーティストが台頭し始め、もはや一つのファッションの体系として受け入れられようとしている。しかし、それでもなお我々の目に奇怪に映り、流行に従ういわゆる「普通の」ファッションとは一線を画すものとして捉えられる。したがって、本研究は原宿系と普通のファッションがどのようにして私たちの目に違うものとして見て取られるのか、すなわち原宿系は何故われわれの眼に奇妙に映るのか、という考察をおこなう。

第一章 規範—感性の対立

普通のファッション、すなわち私たちが普段から雑誌やTV、あるいは街ですれ違う人々の服装から得る情報に基づくファッションには、流行というかたちである程度の規則性が見受けられる。反対に、原宿系は個性に重きを置いているため、その見た目には規則性は見受けられず、その人自身の感性によるところが大きい。したがって、この二つの間には、「規範—感性」という対立が見て取れることになる。

この対立は、ヨーロッパの芸術思想においてもたびたび問題となっていたものであり、その根底にはアイデア概念の変化が関わっている。したがって、基礎的考察としてこの章ではパノフスキーの『アイデア』に従って、美学における「規範—感性」という対立が実際はどういうものであったのかを明らかにする。

プラトンにおいては、芸術は「真理から三番目に遠いもの」として、アイデアからは疎遠なものとされていたが、その後芸術の外的評価が上がるにつれて、古代ヨーロッパにおいて、アイデアは反プラトンの立場に変化していった。すなわち、芸術家の内的な像として美は存在するという考えに変化したのである。

次に、中世においては、新プラトン主義の中で、アイデアの意味が本来の哲学的なものから神学的なものへと変化していった。そのため、もはやアイデアを芸術家の内的なものとしな

すことは不可能になったが、芸術家は「準アイデア」をもつと捉えることで、この時代においてもなお、芸術家の内的な像として美が存在することの正当性は確保されたのである。

その後、ルネサンスの時代になると、中世の考え方とは逆に、芸術の課題は現実の直接的な模倣であるということが強調された。ルネサンスにおける芸術とは、芸術家が自然の模倣から得た規則を理論として作り上げることであって、一見アイデア論とは離れたものに見えるが、そのアイデア論の変容によって理論とアイデアが和解しているものである。

だが、バロックの時代になると、ルネサンスの重視した規則に対して反抗がはじまった。その反抗のなかで気づかれはじめたのが、「天才と規則」や「精神と自然」といった、「主観と客観」という大きな対立である。すなわち、芸術における「規範—感性」という対立は、実際のところ「客観—主観」という対立に他ならない。

しかしながら、その「客観—主観」という対立も、その妥当性を失うことになる。長く、「客観—主観」という対立が問題となっていたが、認識理論におけるカントのコペルニクス的転回と同様のものが芸術理論の場にもおこり、模倣にせよ想像にせよ、その芸術作品が真の美という「物自体」を写しとったものであるとは言えなくなったのだ。

そして、ファッションにおけるこの対立も同様に妥当性を失うことになる。したがって、この両者の違いを明らかにするためには、「見る」ということに重きを置いた視点から分析を行う必要がある。

第二章 個性を求める衣装

第一節 制服と個性

現代のファッションは自分に固有なもの、すなわち個性を求めているという点でどれも類似している。しかしながら、原宿系の「個性」が特別際立って見えるのも事実である。それは、普通のファッションが制服の様相を呈していることに起因している。

制服は一見、個性とは真逆のものに感じられる。しかしながら、実際は制服を着ているときであっても、われわれは「微妙な差異」によって個性を表現している。それは、制服とい

うものが集団としての固有性を現すものであり、それゆえ制服という規格からの逸脱が困難であることに由来する。ということは、制服とは個性の真逆に位置するものではなく、むしろわれわれが個性に執着するその理由に直結するものである。つまり、制服によって解消され、均一化された個人を、私たちはその制服という枠組みの中にいながらも取り戻そうとしているのだ。

このことは、普通のファッションにも当てはまり、流行という規格から逸脱することは困難であり、そのうえ流行という規格にそのまま従うのでは、一個人としての固有性が失われてしまう。そのため、普通のファッションにおいても、制服と同じように「微妙な差異」によって個性を表現しているのである。一方、原宿系においては、身体に個性を意味づけするという方法で自らの固有性を表現しており、この表現方法の違いが普通のファッションとの間に違いを作っている。

第二節 身体の意味づけとしての衣服

着衣とは、イメージとしてしか把握できない不安定な「わたしの身体」を確かなものにしようと、身体に意味づけをすることを意味している。このように「わたし」とそうでないものを区別していくうちに、自分の体の中に「わたし」の希薄な部位を発見してしまう。そういった部位に、身体の他の部位から意味のつながりをスライドさせて充填しようとする行為がフェティシズムである。そして、このように身体の意味をある部位に過剰にスライドさせいくと、身体全体としての同一性を切り崩してしまう。その結果、身体から意味が失われていくのだ。

そして原宿系においては、衣服に自分に固有のもの、すなわち個性を過剰に意味づけしていった結果、フェティシズムがそうであったように、身体から意味が喪失してしまう。この、身体の意味の不在が、原宿系と普通のファッションを隔てている原因なのである。

第三章 奇妙に映る「個性」

第一節 物体の相貌

メルロー＝ポンティによると、私たちの知覚とは、客観的世界からその説明をすることはできない。それは、例えば同じ素材からできているとしても、私たちの目に衣類とシャツが同じものにはとうてい見えないのであって、それを無視して「同じものだ」とするのは、人間の知覚の正確な分析とは言えないということだ。知覚とは、意味の連合によるものでも、経験によるものでもなく、いまあらわれているがままの現象のはらんでいる相貌を得ることによるものである。すなわち、同じ素材でできていたとしても、服とシャツとを別のものであると感覚すること、服とシャツ、さらにはその元となった素材のそれぞれから別の相貌を得ることが、私たちの知覚という現象に他ならない。

第二節 衣服、個性、奇妙さ

われわれは、眼によって相手の事を見て取る。それは、相手の個性や人間性も、視覚によって相手の身体、あるいはその衣服から認識されるということである。したがって、原宿系の奇妙さの理由とは、その「個性」を重視したが故に身体から意味が喪失し、人間性の希薄な緊張をもった相貌として知覚されることにある。決して、その衣装の奇抜さや、その強すぎる「個性」によって奇妙に見えるわけではなく、それを着ている人の人間性を感じ取れない、すなわちその人がじつは人間ではないのではないか、という緊張を、その相貌がわれわれに喚起していることに由来するのである。

おわりに

原宿系と普通のファッションにおける対立の中核は「個性」にあるように思えたが、現代人の「個性」への欲求が、眼に見える形として現れたものがファッションであり、その個性を求めるという点においては、原宿系と普通のファッションの間に差異はない。そして、この両者の違いを生み出している真の原因は、原宿系における身体の意味の希薄さにあり、その身体の意味の希薄さを人間性の無さという緊張を持った相貌として見て取ってしまう私たちの知覚に存在するのである。したがって、芸術でそうであったように、ファッションにおいても「規範—感性」という対立から捉えることは妥当性を失うのである。

また、本稿では「モード」という視点からは原宿系を捉えていないが、この視点から原宿系を取り扱うこともまた有意義であると考ええる。今後は「モード」としての原宿系について考察をおこなうことが課題である。

参考文献一覧

- ・E.パノフスキー、伊藤博明・富松保文訳『イデア 美と芸術の理論のために』平凡社、2004.
- ・鷺田清一『最後のモード』人文書院、1993.
- ・鷺田清一『ひとはなぜ服を着るのか』ちくま文庫、2012.
- ・E・ルモワール＝ルッチオーニ、鷺田清一・柏木治訳『衣服の精神分析』産業図書株式会社、1993.
- ・熊野純彦『メルロー＝ポンティ 哲学者は詩人でありうるか?』(シリーズ・哲学のエッセンス) 日本放送出版協会、2005.
- ・M.メルロー＝ポンティ、竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学Ⅰ』みすず書房、1967.
- ・M.メルロー＝ポンティ、滝浦静雄・木田元訳『眼と精神』みすず書房、1966.

孤独という状態が我々に示すもの

－思想的背景と社会的背景を通じて－

原拓史（人間学コース）

（指導教員：上利博規）

キーワード：孤独、孤立、群集、自我

はじめに

人々の交流が広範かつ希薄化している現代において、我々は群集と交わりながらも強く孤独感・疎外感に苛む時がある。この孤独感は単にひとりぼっちでいる時の感覚や、見知らぬ土地に一人で訪れた時のようなあの感覚とは異なるものだ。例えば、人混みを掻き分けて街を歩いている時や、大勢の人々との歓談に応じる時等、その瞬間に我々はふと孤独を感じる。そして、この孤独感は我々にとって強烈に自己を意識させるものでもある。そこで、本論文ではこの孤独感こそが人々の自己意識が立ち帰る手掛かりと捉え、現代における「孤独」の持つ意義を考察する。

第一章ではまず、「孤独」という状態がどのように扱われてきたのか、思想史的に把握する。概念というものは、時代ごとの文化・思想的背景によってその扱われ方にも変化が見られるものであるが、特に「孤独」という極めて内省的な概念の性質上、「個人」という単位がそれぞれの時代においてどのような立ち位置であったかを把握しておかなければならない。なぜなら、過去から現代にかけて思想家たちの視線は全体から個へ、さらにその個の内面へと向かう傾向がある以上、「孤独」が「個人」を通じて現れていくさまを追うことは、少なからず現代の我々の状況を理解するためにも必要だからである。第二章では現代の孤独論を考察する。現代の「孤独」が持つ複数の側面を理解するために、複数の文献を引用することになる。哲学的見地からはジョン・クーパーを、また一方では異なるアプローチとして、文学作品の中の孤独を参考とする清水学の論を取り入れる。結論部では、第一章で扱った思想史的背景を踏まえた上で、第二章で考察した孤独論をそれぞれ批判検討し、最終的には先に挙げた現代における孤独感が意味するところを見出すものとする。

第一章 「孤独」の系譜学

第一節 「孤独」の語彙

「孤独」とは実に多様な側面を持つ言葉である。例えば宗教や哲学において孤独がもたらす体験が肯定的に捉えられるのに対し、社会学的には病理として否定的にみなすこともある。また、文学におけるような「孤独」に類似した語彙の数々

—例えば孤立・疎外・ひとりぼっち等—にみられるように、「孤独またはそれに準ずる語彙」の用法はある程度の曖昧さを孕んで我々に捉えられている。

この節の目的はこれらの語彙に一定の定義を与え、次節からの論における「孤独」の語彙に関する混乱を防ぐものである。「孤独」とは他者という存在があって初めて発現する。その状態は決して物理的な意味での他者の不在を表すものではなく、それは「孤立」といわれるものである。自身の思いを共有することのできる他者の不在—そうした「精神的孤独」が、「孤独」の語彙の示すところである。

第二節 古代における孤独の扱い

まず古代ギリシアにおける孤独のあり方をストア哲学に見出す。対人関係、すなわち孤独を語る上では避けられない問題についてであるが、セネカやマルクス・アウレリウスは我々が普段想起する「孤独」、つまり「孤立」とも言い換えられる状態について否定的である。ストア哲学においては人に対する社会性(コイノーニア)は人間の義務であるからだ。彼らにとっての「孤独」とは単に「社会の外の孤独」、つまり「孤立」とほぼ同義であった。

第三節 キリスト教の登場

古代末期から人々の自意識や文化に最も影響を与えたのはキリスト教である。そうした自我への目覚めは教父哲学や神学論争、特にアウグスティヌスの自由意志論において確認できる。しかし、人類は皆神の被造物であるということから彼は自由意志の存在について否定的である。先の古代ギリシアでは共同体(ポリス)概念があってこそそのストア哲学であったように、教父哲学もまたキリスト教教義があってこそである。そういった意味で、教父哲学も思想史的には古代ギリシアと同一の文脈であるといえる。

第四節 ルネサンス期から啓蒙の時代、そして孤独の発見

ルネサンス期になると、人間存在に関する一連の議論においてキリスト教神学のバイアスから脱却していく傾向が見られる。その一端として挙げられるのがエラスムスとルターの

自由意志に関する論争である。前者はキリスト教教義の中において人間に対して一定の自由意志の存在を認めたが、後者は逆に人間存在の一切は神に帰属するものであると主張した。

啓蒙思想の時代に入るとより一層キリスト教神学の相対化が進む。加えて、ルネサンス期よりの宗教革命やフランス革命による聖職者を含む特権階級の打破など、従来からのキリスト教権威の弱体化がみられる。さらに、フランス革命は前時代の有機的社会的解体と個人の権利の急速な発展をもたらした。これにより個人主義が誕生する。

人々は自我の拠り所とした「神」を失い、個人主義の生起によって個々人の繋がりを失ったことにより、まさに「孤独」となった。

第二章 「孤独」の形態―内から見た孤独と、文学的表象を通じて―

第一節 内から見た孤独―『孤独の哲学』より―

前章においては「孤独」という思想・状態を系譜的に概観し、現代において我々が苛む「孤独」の形へと行き着いた。二章ではこうした「近・現代型」の孤独について考察する。

本節において取り上げるのはジョン・クーパーの『孤独の哲学』だ。代表的な孤独に関する著作の多くが「外から見た孤独」の研究に終始しているのに対し、当著は孤独な当人からの孤独論、つまり「内から見た孤独」というより孤独の本質に迫る形態をとっている。

『孤独の哲学』において著者が主題とするのは、群集社会における自己の人間性を如何にして保護するかということである。それにはまず「自己の孤立化」が前提とされる。彼がいうには、人間とは本来的に孤独である。なぜなら、我々の持つ外面的な要素は全て流動的であるからだ。唯一不動の認識を与えられるものは自分自身の魂のみであり、このことを自覚することが、我々が群集社会において人間性を保持する唯一の手段―四大主義―の前提なのである。

四大主義とは、人々の魂の支えを絶対的な自然のうちに求めることである。魂と自然物を隔てる一切を排除し、孤独のうちに純粋経験によって交わることによってのみ、我々は慰めを得ることが出来るという。

しかし前章で考察したように、そもそも我々が孤独について論ずるようになったのは、自己意識への懷疑と止揚の帰結である。絶対的な「神」を排し造り上げた現代社会における、新たな苦悩として登場したのが「孤独」であった。しかし、そこから脱却するために彼が求めたのもまた、絶対的な「四大」であるという逆説に向き合うこととなる。

第二節 文学的表象における孤独―『思想としての孤独』より―

現代の我々の生活は社会と密接に結びついている。それは経済活動や文化的活動に留まらず、共同体における他者との

繋がりを排しては我々は生きてはゆけない。人々との絆を忌避することは社会的死、つまり他者に対する能動的主体ではなくなることを意味する。こうした発想は本説で扱う清水学の『思想としての孤独』によるものだ。当著では文学作品の多くに社会的死の比喩として「透明人間」が扱われていることに着目し、その用法を分析することで孤独の本質に肉薄している。

H.G.ウェルズの『透明人間』では、透明人間である主人公は全身に包帯を巻き、衣服を纏って人々の眼前に現れる。周囲の期待・状況に対して自己を疎外するという、我々の孤独経験の比喩として機能している。一方で透明人間への誘惑も存在する。透明人間はその匿名性によって自由だからである。しかし社会との隔絶は社会的死をもたらす。それは前節で取り上げた「退却的孤独」についても同様であり、人々は魂の自由を求めて、透明人間へのあこがれを一方は自然の中へ、一方は群集へ向けるのである。

我々は群集社会によって統一的自我が脅かされる恐怖を感じながらも、そこから脱却することの困難に直面している。「透明人間」とは、まさに群集社会の持つ孤独のジレンマを的確に表現しているのである。

むすびにかえて

人々は己の中の独立した自我を求め、始めは「神」の元で、そして後にその絶対的な「神」から離れて、社会という枠組みの中で自らのおかれている状況を省察することを覚えた。そして彼らが群集の中に身をおいて、彼ら自身の自我について論ずるとき、彼ら是否応なしに「孤独」という問いと向き合わざるを得なくなる。我々は都会の只中で、多くの人々に囲まれながらも、どこか漠然とした寂しさにうなされているのだ。かつての人々はこの寂しさを共同体の絆や、宗教的神によって補っていた。しかし、現代においては「神」は力を失い、希薄な人々の連帯はさらに我々を孤独にする。

人々にとってはこの孤独を補うために、自然の中に自由を求めることも、群集の中に身を委ねるのも許されてはいない。これらは社会的死を、また後者は統合的自我の不成立という自体を引き起こすからである。そうした意味で、「人は皆本来的に孤独である」としたジョン・クーパーの主張も一部本質をついていたといえる。

我々の誰もが潜在的に孤独であるということが分かった以上、我々は改めてこの孤独と向き合い、受け入れなければならない。そこで提案されるのが、「孤独」を「心の余白」として捉えることである。欠如や喪失とは異なる「もとよりないもの」として捉えるのだ。この余白を埋め立ててしまうことは、すなわち自我の不成立をもたらすからである。

言い換えるなら、「孤独」とは心のうちにある、自己を省察するための部屋だ。そこにいるべきなのは常に自分自身ただ一人だけなのである。

日本の医療における事前指示の可能性

見原汐音（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：事前指示、人格の同一性、尊厳の権利、自律性

序論

意思決定能力を失い、自分の意思を表明できなくなることは誰にも想定できる事態である。例えば、認知症末期がそうである。その際、意思を残すための手段に、予め治療内容や範囲を決定ししておく事前指示がある。これはアメリカでは広く承認されているが、日本では認知度が低い。事前指示の利点としては、次のようなものが挙げられる。①患者の価値観や人生観を、終末期の治療決定で尊重することができる、②家族が患者の意思が不明なままに終末期の選択を憶測する心理的負担を軽減できる、③患者の意向に沿った医療が行われているのかに関する困惑や意見の対立を防ぐことができる。他方、欠点としては、事前指示が家族の心情と対立する可能性が挙げられる。本論では、現場で生じるこうした葛藤に事前指示を柔軟に対応させる考え方を提示する。

第一章 現代日本における事前指示の課題

ここ半世紀の間に、人工呼吸器をはじめとして、生命を維持する医療技術は急速に進歩した。こうした技術によって恩恵を受ける人がいる一方で、技術に依存した形で生命を維持されることを恐れ、非人間的だと考える人たちがいることも確かである。そこで、意思決定できたときの意向に従った治療が行われるように作られたのが、事前指示である。第一章では日本における事前指示の現状を概観する。

第一節 日本の事前指示を裏付ける法の不在

自律尊重原則を重んじるアメリカでは、事前指示の作成が法律において規定されている。1991年には「患者の自己決定権法」が施行され、医療機関などの医療ケアを提供する機関に対して、患者が望む医療に関する基本方針と実施方法とを文書で確認し、自己決定の保障を法的に義務付けた。一方日本では、医療に関する自己決定の権利自体は法律で裏付けられていない。このように、日本の医療現場では、事前指示に関する法制度も、それを支える自己決定権の思想も、十分に根付いているとはいえないのである。

第二節 日本における自己決定権の根拠と法整備

個人の尊重とは具体的に、個人が意思を持つ存在として扱われ、社会生活の中で各々の意思が尊重されることを意味す

る。そして意思の尊重は自己決定の尊重に結びつく。しかし、日本国憲法 13 条前段の個人の尊重の原則により自己決定権は憲法上保障されるとするのは極めて曖昧である。そのため、日本では事前指示のガイドラインや倫理性に基づいた宣言は法的権限を持たないといえる。

第三節 「終末期」の曖昧さと事前指示

また、癌医療以外での「終末期」が曖昧なことも、患者の自己決定の確立を難しくしている。「終末期」が不明確であるために、患者は、具体的なイメージを抱くことなく治療の方針を決定する。患者が現実的に死を受け入れているか否かは、意思決定に大きく影響すると言える。

本章では日本特有の法事情や、現在の医療事情の問題点が明らかとなった。しかし、事前指示を支える法の未熟さには、事前指示制度の有効性そのものに起因する部分もある。

第二章 ドゥオーキンにおける事前指示の擁護

ロナルド・ドゥオーキンは『ライフズ・ドミニオン』において、意識はあるが意思決定能力がない認知症末期の患者を取り上げ、事前指示を擁護している。彼の基本的な考え方を概観する。

第一節 自律性 (Autonomy)

自律性とは、独力で自分の人生を定める重要な決定をする権利を持つことである。ドゥオーキンが自律性の核として中心におくのが、インテグリティという人生の一貫性の観点である。自律性の価値は人生の中に存在する自身の特質(価値、責任、信念、そして経験的利益と同時に批判的利益)を表現する能力から派生するものとされる。ドゥオーキンは認知症患者の過去の自律性を現在まで拡張することで人生に一貫性を持たせ、過去の自律性が現在の希望と矛盾するものであったとしても尊重されるべきと考え、事前指示を支持する。

第二節 受益性 (Beneficence)

人が他の人に仕事や介護を委託する場合、前者は受益の権利を持つ。このことは、認知症患者が能力を失った状態であろうと変わらない。問題となるのは、能力を失う以前の自律性との衝突である。(例えば、現在の患者の利益を優先すると、以前の自律を無視するような場合。)しかし、能力があった時

点で、彼らは意思を委託したのである。そのため、われわれは意思を無視したり意味がないと考えたりすることはできず、意思の遵守は現在の受益に勝ると考えられる。

第三節 尊厳 (Dignity)

尊厳の権利は、人々が侮蔑されない権利を指す。私たちは、人生全体の性質と価値に対して、人生の神聖さや不可侵さのような本質的価値と関連する批判的利益を有している。人間とは人生をどのように送るかということが本来的で客観的に価値のあることとみなしている種類の生き物であり、尊厳の権利は、その上にそのような立場を有していることの他人の承認を要求する権利である。そのため、尊厳は人間の生にとって本質的価値を持ち、それを支えている批判的利益が人間にとって重要な基準であるとドゥオーキン¹⁾は主張する。

第四節 事前指示は有効性を持つ

ドゥオーキンは、人々は人生の岐路における重大な選択で、経験的利益によって判断を下さずに、批判的利益を基準とするという。それは、インテグリティが存在していることを論拠としている。また、受益の権利において批判的価値判断が重要視される点、批判的利益を承認されることこそが尊厳を守られるという人間の生にとっての本質的価値である点から、事前指示は有効性を持ち、従われなくてはならないという。

第三章 事前指示批判を踏まえた有効性の検討

第一節 ドレッサーのリビング・ウィル批判

ドレッサーは、判断能力のない患者の医療方針を、リビング・ウィルに基づいて決定することを批判する。理由は次の三点である。①事前指示作成時から実行までの時間の経過に伴う利益の変化を考慮しない点、②人々の病状の変容に伴う利益や選好の変化を考慮しない点、③事前指示を表明した時点と認知症が進行時では人格の同一性が成り立たないことを考慮しない点である。それゆえ彼女は、事前指示の代わりに、患者の現在の経験的利益と身体の負担を正確に評価することを求めるのである。

第二節 意思決定における公共

ドレッサーは、生命の固有の価値とその価値を守る州の関心の本質に焦点を当てる公共性の考え方を、事前指示の順守より重要視する。彼女は法という公共性により生命の質が守られることに正当性を認めている。それゆえ州や国家が事前指示の行使を認めないというパターンリズムも認める。そして究極的に、生命の質の判断は暗黙にもなされるのであるから、個人のリビング・ウィルや家族等の代理判断に任せるのではなく、公共的に吟味された明確な基準(患者以外の利益、つまり、家族等の精神的、経済的負担や、医療資源の公正な分配という社会の課題)によって、生命維持中止の許容範囲を設定する方が、判断能力のない患者をよりよく保護する有効な論理だという。

彼女の主張では、過去の選択や家族の利害から患者の現在

の利益を守ることができる。しかし、公共というある種の形式的な判断基準を設けることにより、患者が切り捨てられてしまう可能性を否定できないのではないだろうか。

第三節 人格の同一性論争における固有な連続的人生

日笠は、人格の同一性に関して、ある種の連続性を主張することにより、事前指示を支持している。人格には「持続」と「人格性あるいは伝記的同一性」があるため、認知症の進行に伴い後者を失ったとしても、前者の点では同一性が維持されているのである。そのため、人生は連続的と考え、全体としての自己を考慮する必要性を訴えている。

第四節 事前指示の有効性の検討

日笠は、事前支持作成者と現在の認知症患者が一つの人生を送るひとりの人間だという考えを基本において、現在の患者を重視しなくてはならないと考える。そのため、認知症患者に関する決定の中心は、現在の患者の経験的利益や選好や身体的環境だという。過去の患者の考えも一つの重要な観点ではあるが、現在の患者が表出する様々な観点を通じて、患者の人生全体にとっての利益を評価するべきである。そのためには、以前の患者と現在の患者との断絶性と一貫性の両側面を把握することが必要である。それを知るための重要な手がかりとして、日笠は事前指示を評価しているのである。

結論

ドゥオーキンのような仕方で事前指示を用いることは、現在の患者の利益を損なう恐れがある。他方で、ドレッサーが述べる公共性にもとづく決定は、個人を切り捨ててしまう可能性がある。これらに対して、日笠の「指標としての事前指示」は、バランスのとれた見解して支持できる。

しかし課題も残っている。ドレッサーが述べた公共性は、事前指示を考慮しないゆえに、事前指示が存在しないケース(例えば新生児の医療方針を決めなければならないとき)にも用いることができる枠組みであった。これに対して日笠の枠組みは、事前指示を採り入れるゆえに、新生児の医療をめぐる意思決定には馴染まないように思われる。ドレッサーの問題点をより詳細に明らかにした上で、事前指示が存在しない場合における意思決定の枠組みを提示することは、今後の課題である。

主要参考文献

- ・日笠晴香、2007、「一つの人生か別の人格か ―事前指示の有効性をめぐって―」、『医学哲学医学倫理』25 号、41-50 頁
- ・Rebecca Dresser、1995、Dworkin on Dementia: Elegant Theory、Questionable Policy、Hastings Center Report 25、no.6、p32-38.
- ・ロナルド・ドゥオーキン、1998、『ライフズ・ドミニオン』、信山社

貧困救済におけるグローバルな正義

—なぜ分配が必要なのか—

望月晴加（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：正義、分配、加害、潜在能力

序論

富裕国の人々が豊かな暮らしを享受する一方、貧困に苦しむ人々が大勢いることは周知の事実である。富裕諸国に住む人々の多くは、この現状が改善されることは望ましいとしながらも、それをする義務が自分たちにあるとは考えない。しかし本当にそうだろうか。本論文では、貧困救済の義務を匡正的正義の文脈に位置づけ、誰に対してどのような支援をすればよいのかを論じる。

第一章 グローバルな貧困とグローバルな正義

第一節 グローバルな貧困の現状

紙幅の関係から、本節の要旨はカットした。

第二節 正義の多義性

貧困状態にある人々を助ける義務はあるのかという問題は、従来正義の問題として語られてきた。正義概念の元を辿れば、アリストテレスにまで遡る。彼は正義という概念を配分的正義と匡正的正義に分類した。前者は平等な人々に平等なものを分け与える規範であり、後者は人と人の係わり合いにおいて生じた損害を回復させる規範である。

第三節 「グローバルな正義」の萌芽

経済のグローバル化が進み、地球上に明らかな貧困が生まれるとともに、グローバルな正義が論じられるようになった。グローバルな正義論を活発化させる手助けとなったのが、ジョン・ロールズの『正義論』である。彼は基本的な権利と義務の平等な分配を求める第一原理と、不平等は全員の便益を補正する場合許されるとする第二原理が公正な原理であると提唱した。しかし彼は、自らの配分的正義の理論は国内に限定すべきで、世界的貧困は緊急事態に限られる援助の義務として対応すべきとした。というのも、国際的な配分的正義は限度のない分配を生みかねないからである。

第二章 なぜ分配が必要なのか

第一節 配分的正義の限界

ロールズの正義論により、多くの論者がグローバルな正義を語るようになったが、貧困の原因は貧困国自体、または偶然性などの自然の現象にあるとされ、富裕国側に非があるという視点はなかった。これに対しポグゲは、貧困の現状は、富裕国による加害と貧困国の被害という枠組みで語られるべ

きだと主張する。

第二節 消極的義務違反

ポグゲは、現存する世界の貧困が、「危害を与えてはならない」という消極的義務に反していることを示すために、貧困に苦しむ人々を救済するという積極的義務を前提とした主張を避けている。だが、それは積極的義務の軽視ではなく、議論の焦点を他人に危害を与えないという消極的義務と、自分の過去の行為が未来に引き起こしうる危害を回避するという中間的な義務に絞るためであり、それはそれらの道徳的義務が積極的な義務よりも厳格であるという信念に基づいている。

第三節 加害証明（１）——過去の暴力

地球上の現在の貧困の起源について、ポグゲはその殆どが、植民地時代、すなわち今日の先進国が貧困国を支配していた時代に生じたものであると指摘する。こうした議論に対しては、例えば、旧宗主国が貧困の全ての要因と言い切れることは不可能とする反論がある。しかし原因の全てではないとしても、責任が存在しないということにはならない。

第四節 加害証明（２）——構造的不正義

ポグゲはさらに、富裕国と貧困国が単一の経済秩序の中で結びついていることから、不正義が発生していると述べる。こうした事態をアイリス・ヤングは、「構造的不正義」と呼んだ。富裕国は、自益のため貧困国やそこに住む貧しい人々を世界経済秩序の底辺に置くよう仕組んでいる。ポグゲによれば、こうした秩序設計は、交渉力や専門的知識の点で富裕国が圧倒的に優位な立場を占める、国際的な交渉の場において作り出される。そしてその合意は、自国に有利になるように作られるため、ポグゲは富裕国の選択によって生まれた危害の責任は、富裕国に住む我々個人に課せられるべきだとする。

第五節 誰が責任を負うのか

ポグゲの議論の特徴は、グローバルな制度的秩序による危害に焦点を絞っていることである。犯人探しよりも、加害性を持つ制度的秩序の形成に寄与した政府とその市民らが、現在の制度を改革する責任を負うべきと考えた方がより建設的である。実際、改革する制度の設定案を出す行動主体は、国民の意見を代表する政府だろう。だが、我々がその責任を負っていることは変わらず、政府が選択の道を誤る場合、我々

は利益を二の次にし、貧しい人々への援助の優先を政府に訴えるべきである。

第三章 貧困とは何か

第一節 従来の所得、効用アプローチ

危害責任を認めた場合、どこまでを救う対象とすべきか。従来は所得を尺度としたアプローチが主流派とされてきた。それ以下の人は貧しいとされる所得水準を特定し、線引きをした上で、その数や割合によって貧困の指標と定義する。しかしこのアプローチは、貧困線以下に生じる差に注意を払わないし、個人の置かれた状況（身体的特徴や社会環境）を考慮しない点で、不十分である。また、低効用という尺度は、個々人の心理性を強く取り入れ過ぎているため、実際に自由を得ているかを考慮せず、この点で不十分なのである。

第二節 基本財アプローチ

基本財とは、ロールズ正義論の重要な要素である。基本財は、自然的基本財と社会的基本財に分類できるが、ロールズが分配の対象と考えたのは後者である。社会的基本財は合理的な人間であれば誰もが欲するものとされる。だが、ロールズの提唱する基本財の分配は、自由が実際に達成されたという結果への配慮が欠けている点で批判される。

第三節 潜在能力アプローチ

こうしたアプローチの代わりにセンが提示するのは、潜在能力アプローチである。ここで重要な概念が機能である。機能は、最も基本的なものから複雑で洗練されたものまで含む幅の広い概念である。そして人は、こうした機能を数多くもっているほど、さまざまな人生を送ることができる。多様な機能によって開かれる人生の幅を、センは潜在能力と呼んだ。そして必要最低限の潜在能力が欠如している状態を、センは貧困と定義する。この指標は、貧困に苦しむ人々の状況をより広範囲且つ複眼的に分析することを可能にするため、貧困撲滅という目標に理想的な指標と言える。

第四章 潜在能力アプローチの問題点

第一節 リベラルのディレンマ

リベラルという立場は、文化的多様性を賞賛し、外から無理強いするような諸価値の押し付けを批判する。その一方、彼らはあらゆる個人や集団が遵守すべき普遍的な行為規範があるとも考えている。ファールブとミラー（以下 F&M）は、リベラルがある文化的慣習や生活様式を矯正すべきだと判断する際に、それらがなぜ容認できるものと区別されるのか、またその基準は真に文化横断的なものかを説明する必要があると指摘する。

第二節 潜在能力と基本的人権

F&Mによれば、リベラルな立場であるセンも同じ問題を抱えている。第一の問題点は、さまざまな社会に適用できる自由の一般指標を構築するために、数々の異なる潜在能力を相互に評価することが必要になるが、センはそれを各社会の公共的議論に任せるべきだとし、明確に示さない点である。

第二の問題点は、潜在能力アプローチが、ある社会がいつまっとうさの閾値を越えたといえるかを示さない点である。センと同じように、ロールズもまたリベラルな立場に属しており、すべてのまっとうな社会は少なくとも成員の基本的諸権利を尊重しなければならないと彼は主張する。彼が人権として挙げるものは生命権や所有権に限られ、極端に保守的且つまっとうさの閾値を過度に低く見積もっている。

第三節 まっとうな基準の追求

これらの基準は文化横断的であると言えるのか。F&Mによれば、センは、個人が主体となる社会を築けば、公正な人間関係を文化と無関係に構築できると信じている。しかしこれは西洋人の思い込みを含み、文化横断的でない。ロールズは、保証される人権を最低限のものに限定しているため、そこには含まれない人権侵害を容認する可能性があるが、彼の理論は少なくとも即時介入などの面で文化を越えて共有され得る。リベラルが人道的惨事に応答する場合、彼の理念で十分に役に立つが、それ以上を安全に保護しうる制度的条件の拡大的説明をする際は、センの潜在能力の視点が必要となる。

しかし、センの議論はロールズの補完的意味合いでしか通用しないのだろうか。センにとって基本的権利という基準による定式化は、その本質的な重要性和、経済的な安全性への政治的動機付けをもたらす役割、価値と優先事項を作り出す役割の三点に置いて正当である。また、センは基本的潜在能力の欠乏に関する三つの中心的特徴を、若死、栄養不足、非識字と定める。だがセンは、様々な潜在能力のウェイト付けや、それに基づいた集会的な測定を積極的に行おうとはしない。政策の分析にとって、集合像は多様な変化に富む実際の状況に比べはるかに重要性が低いと考えているからである。

結論

センは、潜在能力欠如の中心的例をあげており、センの潜在能力指標の中にはロールズと同じくある程度の優先順位をつけることが可能である。そして、センの指標の曖昧性の問題、基準の文化による変化に関しては、それ自体悪いことではない。その基準が危険性を有する等の例外を除き、基本的にその変化は多様性として認めるべきである。また、まっとうさの閾値に関して言えば、それを基本的潜在能力の回復で示し、即時的介入が必要なものに焦点を当てることは可能である。だが、センは公共的議論を重視するため、基本的潜在能力以上に政治的自由の回復も必要だと示すだろう。一見それは行き過ぎた基準だが、結局まっとうな社会を目指すためには、その地域の人々が真に価値を認める実質的自由を追求できるような環境の整備が必要不可欠と言えるのではないか。

主要参考文献

- ・アマルティア・セン、2000 年、『自由と経済開発』（石塚雅彦訳）日本経済新聞社
- ・トマス・ボグゲ、2005 年、「現実的な世界の正義」（児玉聡訳）『思想』、2007 年、993 号、岩波書店

中世と近代の日本文学に見る死の考え方

—『平家物語』と志賀直哉から—

山下千夏子（人間学コース）

（指導教員：上利博規）

キーワード：『平家物語』、『太平記』、志賀直哉、『城の崎にて』

はじめに

死について考える時、人は何をその拠り所としているのだろうか。本論文では、その手がかりを探るため、学術的な死を取り扱った論文ではなく、より卑俗的な、作者の死に対する考えを読み取ることで日本の文学を取り上げる。中世、および近代の二つの離れた時代の文学を用い、そこに描かれる死から死の捉え方を読み取り、文学の中に描かれる死の在り方から、その当時の日本人が死をどうとらえどう受け止めてきたのか読み解く。

第一章 軍記物語に見る中世の考え方—『平家物語』を中心に

第一節 軍記物語の形成史

中世における死の描かれ方を考えるにあたり、軍記物語をその参考としていきたい。まず、軍記物語を取り上げるにあたって、それがいつごろ誕生したどのような文学ジャンルであるのか。

日本の「武士の時代」の始まりを定義するとき、保元元年(1156年)、保元の乱をもって〈ムサノ世〉、武士の時代の起点とする『愚管抄』(1220年頃)著者の慈円の歴史認識が有力である。軍記物語が「ムサ」たちのいくさに関する話材を中心として成立した作品だとするならば、そのもっとも早い例として『将門記』『陸奥話記』がある。ほかにも『保元物語』、『平治物語』などが誕生し、『軍記物語』というジャンルが確立されていく。

第二節 『平家物語』の形成と歴史

平家物語の成立と作者については謎が多く、明確な答えは出ていない。

『平家物語』の存在を客観的に示す重量な資料に、1240年に書かれた『兵範記』紙背文書・1259年(正元元年)にしたためられた僧深賢の書状がある。これらの資料から、1230年代ごろから作り始められた物語が当初戦乱の年号を冠して『治承物語』と呼ばれ、やがて『平家』と称されるようになり、1250年代には『平家物語』の名が定着するようになったと考えられる。

その後『平家物語』は鎌倉幕府において歴史書として用いられ、多くの歴史物語がその影響下に誕生している。また、多くの芸能・芸術の題材ともなり、中世芸能の代表格・能や、近世の浄瑠璃などにも有名な演目が存在しているほか、絵画や絵入り版本などは本文には語られない部分を描くこともあり、芸能とともに広く受け入れられた。

こうしてさまざまに形を変え、『平家物語』は近年まで息づき、その範囲は日本国外にも及んでいる。

第三節 『平家物語』連帯に生き、死ぬ人々のあわれ

『平家物語』の死の問題は、端的に言って連帯性とその中に生きるあわれにある。

『平家物語』は人々、特に平家一門の人々の連帯性を問題にした物語である。連帯を問題にしているということは、その連帯に生きる姿勢と同時に、その連帯から背こうとする姿勢もまた問題となる。

「ただ一所でいかにも」ならんという姿は連帯感、ぬくもりを示すものである一方で連帯からの離反を制する、裏切りを許さないものでもある。平家の公達の連帯は、一方でぬくもりでありながら、根底では清盛の悪行から逃れられない宿命的なつながりを意味している。

『平家物語』には、都落ちの際の「ただ一所で」いかにもならんという言葉以外でも「一所」がしばしば登場する。中でも注目されるのは一所で死ぬ契りをし、その通りに一所で死ぬという使われ方であろうこれは『平家物語』という書名や公達たちが「ただ一所で」いかにもならんと考えたことなどと共通する部分があると考えられる。

一所に死なんという契りは都落ちの際の「ただ一所で」とは違い、主従一対一のものであり、より意志的な契りであるともいえるだろう。

主従の意志的な契りによる連帯と、公達間の逃れ得ない宿命的な連帯という二つの異なる連帯が軸となり、主従の物語と公達の没落の物語はつながっている。この二つをつなぐ「一所」という言葉が『平家物語』を理解する一つの鍵であることは間違いない。『平家物語』の中では様々なあわれが語られる。『平家物語』は、平家一門一人一人のあわれのすべてに等し

く悲しいまなざしを注ぎ、あたたかみを持って語る。

第四節 『太平記』における死の描かれ方

『太平記』の根底にあるものは、人間の現実への理解であり、関連して重要なのは「太平」に対する考え方である。

『太平記』四十巻はほぼ動乱に関する記述であり、『太平記』作中において「太平」の到来が描かれるのは巻第四十、すなわち最終巻の最後の一段のみである。またその太平の持続の可能性やその期待などは何一つ語られない。

この問題を解く鍵となるのが巻第三十五、「北野通夜物語ノ事」の段である。この部分から読み取れることは、作者は語り合う三人を通し、公家及び武家の人間に政道の正しさ、無私を求めているということ、だが同時にこの要求が現実には無力であり、非現実的であることも理解しているということである。人間は前世の制約のもとにあり、非道の行いも前世からの因果であるので、責めても仕方がない事である、というのである。

このような因果によって成り立つ歴史の流れへの理解の陰には、人間の営む現実社会への理解が存在する。現実の人間は透明な存在ではなく、前世の制約の下に動く不透明な存在であるという、現実生きる人間の姿への理解である。

『太平記』には、『平家物語』の影響を受けていると思われる部分も多いが、『太平記』が描くのはただ因果の理に流される現実であり、圧倒的な現実の前には仏教思想ですら無意味と考えている。現実の人間の修羅性・餓鬼性を正視しており、そこにあるのは「あわれ」という詠嘆ではない。『平家物語』が悲壮な死の中にも「あわれ」を見出し、その姿にいつくしみや温かな視線を持つのに対し、『太平記』は極めて凄惨な死をあるがままに描き、因果応報を謳って、人の無力さ、無念さを強調する。

第二章 近代文学から読み取る「死」の捉え方

第一節 近代文学の自然主義と志賀直哉

近代では、現代と違い小説家、すなわち戯作者の地位は社会的に低く、様々な仕事でようやく食いつないでいたという現状であった。このような状況の中、新聞の登場によって固定収入の道が開け、戯作者たちは「小新聞」を拠点に活動していく。この中で近代文学の出発点ともされる『小説神髓』を著した坪内逍遙、その不備を突いたとされる『小説総論』の二葉亭四迷らも現れる。

「自然主義」は 1889 年に森鷗外が創案した造語だが、最初はかなりあいまいな形でしか定義されておらず、尾崎紅葉やらをさした「自然主義」は「客観的、写実的思考」をあらわすものでしかなかった。田山花袋の短編集『蒲団』が成功を収めたことでそれを模倣いた作品が多く登場し、私小説的な書き方を定着させる。本来ありのままの人生を忠実に描写するという自然主義の理論から導かれたあからさまな自己表出

の方法は、大正期にはほとんどの文学者に影響を及ぼした。

これは明治 43 年(1910)に創刊された雑誌『白樺』に属する、いわゆる「白樺派」の作家たちにも利用され、なかでも志賀直哉は父との葛藤とその予期せぬ終結を扱う『和解』(1917)などによって私小説の代表例を創作していく。

また、『和解』と同年に発表された『城の崎にて』は、自然や小動物などの観察を通して生と死について瞑想する典型的な「心境小説」とされている。

心境小説は私小説の一部とも言われるが、私小説が自己暴露のような面を持つのに対し、著者の内面を描き出している。

第二節 志賀直哉『城の崎にて』にみる死の考え方

前節にて心境小説の傑作として志賀直哉の『城の崎にて』を上げたが、ここでその中で描かれる死の考え方を読み取っていきたい。

『城の崎にて』は志賀直哉自身の体験をもとに書かれた心境小説であり、電車事故の療養の体験を描いたものである。

冒頭においては、死を静かな眠りのイメージとしてとらえ、死に優越・親しみを抱く一方で、死につながる傷を気にしており、死への恐れをも抱き続けている極めて不安定な状態であった。

このような冒頭の心理状態が、小動物の生と死に惹きつけられた原因といってもいいかもしれない。志賀はこの後の本文中で、異なる三種のいきものについてその死を観察し、している。

「城の崎にて」は身の動物の死を描きながら事故にあって死に直面した志賀の「自分」の死生観について淡々と語った作品である。自分が命の危機に陥った経験を通してある種の死生観を得、死の恐怖を超え、死を身近なものとして受容することができたのである。ここにあるのはある種の悟りの体験、あるいは死と生をめぐる真理の体得の経過ともいえる。

おわりに

本論文においては、日本人が死と向き合おうとするとき、どのように考え、受け入れるのかを考察することを目的とし、論を進めてきた。どの時代においても死は変わらず訪れるものであるが、それに対する考えや心構えといったものは、立場や背景も相俟って異なる部分があり、一概にこうであるということとはできない。

しかし、少なくとも本稿において、当時の人々の生と死に対する姿勢、作者が抱いていた想いの一端は読み取ることができたのではないかと考える。『平家物語』において死の中にあわれを見出し、温かなまなざしを注いだ作者の想いや、『城の崎にて』において小動物の死に大きな「偶然」なるものの存在を見出した志賀直哉の心は、今もその作品を通して人々の心の中に生きているのではないだろうか。

善き生とアクラシア

横田幸也（人間学コース）

（指導教員：堂園俊彦）

キーワード：アリストテレス、マッキンタイア、アクラシア、善き生

序論

われわれは「そうすることが善いと知っていて、そうすることができるはずなのに、そうしない」ということを日常的に経験する。アリストテレスはこの現象を「抑制のなさ（アクラシア）」と呼び、悪徳の一つとした。ある行為をアクラシアなものであると判断するために、われわれは何が善いのかを分かっている必要がある。しかし、善さを自明視することはできるのだろうか。本論文では現代における善き生とは何か、それと共に、アクラシアとは何かを、アリストテレス、さらには、アリストテレスを現代に復興することを提案するアラスデア・マッキンタイアの議論を参考に考察していく。

第一章 アクラシアという悪徳と善き生

第一節 アクラシアは存在するのか

果たして、自覚しながら自らにとって害悪をなす行為を行うことは可能なのだろうか。この観点からアクラシアを否定したのはソクラテスである。ソクラテスにとって徳は知識であり、絶対的な力を有するものであった。そのためソクラテスは、「悪と知りながらそれをしてしまう」というアクラシアを認めない。アクラシアを嘆く人は、本当は知っていないのである。これに対してアリストテレスは、ソクラテス同様、知を人間特有の能力であるとして評価する一方で、アクラシアの存在を認める。ソクラテスの教説は、彼が「知ること」と「行う」ことを同じ事柄として受け止めていたということに基づいている。しかし、人は常に正しい知識に基づいて行為を行うとは限らない。行為者が持っているものが知識ではなく思い込みであったとしても、アクラシアの問題は生じるのである。知と無知の二分法を用いて行為という複雑な現象を論じるソクラテスのアクラシア否定は不十分であると判断せざるをえないだろう。

第二節 アクラシアという悪徳

アクラシアの最初の考察はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第七巻に見られる。ここでアクラシアは、自制心（エンクラテイア）という好ましいエートスに対する悪徳として位置づけられた。例えば、ある個人が「甘いものは身体によくない」、「甘いものは美味しい」という二つの対立する推理判断を持っているとする。この時彼の心に、甘いものを食べ

ることによって得ることのできる快を味わいたいという欲望が生じると、その力の強さゆえに欲求に基づいた推理判断を選択してしまう。これがアクラシアの原因である。アリストテレスは、このように決定された行為は、最善の生き方であり、行為の最終目的である「幸福」への歩みを阻害するものであるとしてアクラシアを悪徳と定義したのである。

第三節 いかにして生きるのが最善か

では、アリストテレスにとって最善な生き方とはどのようなものだったのだろうか。彼は、人々の見解（エンドクサ）を頼りに、以下の二つの生き方を最善の生とする。すなわち、人間特有の機能（エルゴン）である理性（ロゴス）に基づいた生と、神と共有されるような活動、すなわち哲学的観想（テオリア）の生である。

これらのような分別ある見通しをもった最善の人生を送ることが行為及び人間にとっての目的であるとアリストテレスは考えた。

第二章 道徳と目的

第一節 アリストテレスにおける二つの善き生—行為の目的とは—

アリストテレスが生き方について考えるとき念頭に置いていたのは、われわれ人間が目指すべき目的である。その目的とは「幸福（エウダイモニア）」であり、これを目指す生が善き生である。善き生とは、前述した理性に基づく行為の生と哲学的観想の生だが、タイプの違う二つの最善な生き方の間には対立があるようにも見える。決定的に人間的な生の理想とそれよりも要求の厳しい「高度な」理想との対立である。

第二節 二つの善き生の関係

二つの理想的な生き方の対立について、アリストテレス自身は明確な答えを示してはいない。この点に関して踏み込んだ考察を行っているのは、ジョン・L・アクリルである。彼の解決策とは、道徳の目的そのものがテオリアの促進にある、と解釈するものである。この体系では、善い行為とはテオリアを促進する傾向を持っている行為にほかならない。彼の言う通りならば、二つの善き生の間にはいかなる対立も起きることはない。道徳がテオリアを促進するという考えは奇妙に聞こえるかもしれないが、われわれが道徳規則を適用し、倫

理的な徳を実行するのは、そのような規則や徳を正当であるとみなす成員を持つ社会こそが、テオリアが栄える機会に最も恵まれるだろうと考えるからである。しかし個人主義が広く受け入れられている現代において、こうした生き方が紛れもなく最善なものであると確信することは困難である。

第三節 近代における道徳的破局—道徳になぜ目的論が必要か—

前節においてわれわれは個人主義の観点から目的論を批判した。しかし個人主義自体にも問題は存在する。この問題を、道徳上の見解の不一致という観点から批判したのが、A・マッキンタイアである。彼はそうした不一致を、道徳的破局とするが、彼がその原因と見なすのが情緒主義である。情緒主義とは、道徳判断は合理的に説明することができず、それらは究極的には個人の選考や態度、感情の表現にほかならないとするものである。このような思想の下においては、どのような道徳的態度をとるかについて万人に共通な基準はなく、各々が好き勝手に自らの価値観に従って道徳を解釈するのである。多様な価値観を認め、個人の自律や選択を尊重した結果としてわれわれはアリストテレス的な目的論を手放してしまった。自分の選好で選んだ目的のみに価値を見出す個人的・主観的な見解では、選択されたもの以外の事柄に何の価値も見いだせなくなるのではないだろうか。このような世界で、一体どのような生き方が善き生であるということができのだろうか。

第三章 現代における善き生とアクラシア

第一節 マッキンタイアにおける目的論の再構成

個人主義が深刻な問題を抱えているとすれば、われわれはどのようにすればよいのだろうか。マッキンタイアはここで再び、目的論を提唱する。しかも彼の目的論は、アリストテレスの構造を継承しながらも、現代により適応するものであるゆえに、注目に値する。彼の目的論において特徴的なのは、人生を物語として捉え、その統一性を完成させることをわれわれの目的、すなわち善とする点である。「私にとっての善とは何か。」と問うことは、私が自らの統一性ある人生を生き抜き、完成させるにはどうすることが最善か、を問うことであるとマッキンタイアは述べる。この議論に従えば、人間にとっての善き生き方とは、人間にとっての善き人生を探求して生きるということである。

また、マッキンタイアが強く主張することは、共同体の尊重である。われわれはただの個人として善を求め、諸徳を実行することはできない。人生を物語と捉える上で、生まれや所属する共同体を舞台として捉える彼は、共同体における他者の存在や周囲の環境を重要視するのである。

第二節 善き人への歩み アリストテレスの場合

マッキンタイアが述べる善き生を送るにはどのようにすればよいのか。この問題を考える上ではアリストテレスにおける善き生に関するパーニエトの考察が参考になる。彼によれ

ば、善き人となるためには生まれと、美しい習慣による躰、そして美しく正しい行為を自ら学ぶこと、すなわち習熟を必要とする。そしてそれらの過程を経て、徳を学ぶ素養ができた人物が、実践知を備えた善き人物から教育を受けることにより彼自身も善き人物へと成長するのである。また、このような徳ある人物の行為は常に幸福なものである。自ら善いと分かっていることを愛し、そこに適切な快を見出す彼はアクラシアに陥ることがないのである。

第三節 現代においていかにして善き生を送ることができるか

アリストテレスの目的論では、人間本性に関して明確なものが存在したが、近代では多様な価値観が認められている。彼の目的論をそのまま現代に適用することは難しい。マッキンタイアの目的論は、アリストテレスのものと比べると、われわれの生活に馴染むだろう。しかしマッキンタイアの理論に対しても批判が寄せられている。彼は、われわれが物語を紡ぎだす舞台として小共同体の復活を強調するが、これに対しては、時代錯誤な主張であると批判も受けている。このように考えると、アリストテレスやマッキンタイアの目的論を現代において採用することは容易ではない。

しかし、彼らの目的論を完全に放棄することも望ましいことではない。思うにわれわれに求められていることは、過去を再現し、忠実に受け入れるのではなく、常に変化する時代の流れを汲みながらその時の社会に応じてシステムを構築することである。結局、目的の多様化を認めるわれわれの社会での善き生とは、個人の自己実現を達成するように生きることだと言えるのではないだろうか。勿論、ただ個人としてだけの自己実現の追求は危険である。善き生の追求は公共の福祉や、他者の利害との均衡も考慮し行うべきである。また、多様な目的や幸福が認められるからこそ、アクラシアに関しても多様性が認められると考えられるのではないだろうか。アクラシアから生じる問題の解決とはならないが、時代と環境が変化した今、われわれにとってアクラシアは当時のギリシャで悪徳とされたほどに深刻なものではなくなってきているのかもしれない。

結論

本論では、現代においてどのように生きることが善いのかをアリストテレス、マッキンタイアの議論を見ながら論じてきた。しかし、アクラシアという複雑な現象に関しては単純な分析から明確な解決や解釈を導くことはできず、十分な議論ができなかった。この点は今後の課題としたい。

主要参考文献

- ・ A・マッキンタイア(1993)『美徳なき時代』篠崎榮訳 みすず書房。
- ・ 岩田靖夫(2005)『よく生きる』 ちくま新書。
- ・ アリストテレス (1973)『ニコマコス倫理学』(高田三郎訳)、岩波書店。

脳と心

—人間性を形作る感情と道徳観—

渡邊直史（人間学コース）

（指導教員：松田純）

キーワード：感情、ダマシオ、脳科学、道徳観

序論

我々を人間らしく、人間たらしめているものは一体何であるかと言われれば、それは秀でた知能でも技術でもなく、心である。しかし、そもそもこの心とは一体何であるのだろうか。生物学の中でも特に関連の深い脳神経科学の分野で、現在ではどこまで心の確信に迫ることができているのか、心の性質でとりわけ重要と思われる感情に焦点を当てて論じる。

第一章 心身問題

第一節 二元論と唯物論

心と身体が別々の実体として存在しているとする思考は今日でもまだ世間一般に広く浸透しているが、この両者の分離は古くはデカルトの実体二元論に始まる。現代では多くの哲学者がこの二元論に対して懐疑的な見方を持つようになり、かわって心的存在を物理的なものに還元する唯物論の視点からの議論が盛んになっている。唯物論は行動主義、心脳同一説とその批判を経て、機能主義と呼ばれる思想が有力視されることとなった。しかし、機能主義も、我々が意識の内に感じる質的な存在であるクオリアや、志向性がとる様々なアスペクト形態への考慮が欠如していると批判されている。またソール・クリプキの「固定指示子」やジョン・サールの「中国語の部屋」といった反論もある。

第二節 心身を巡る問題

心身問題をはじめ二元論がもたらした弊害は多いが、その中でも特に外部世界の存在への懐疑や自由意志、自己や人格の同一性といった問題は、いくらか感情と接点を持っている。外部世界の存在への懐疑とは、我々が知覚する外部世界は直接的であるのか、それとも間接的であるのかということだ。デカルトの生きていた十七世紀当時、「人は自身の心の観念を知覚している」とする知覚の表象理論が一般的であった。また自由意志とは、強制や脅迫が無い状況下である行動を選択して実行する時、その行為における思考、決断、実行が自らの意志によるものであることをいう。この非決定論的な考え方は、行為の決断とその実行、さらに行為の持続との間に意識的な隔りがあることを我々が実感しているからである。しかし一方で、科学的事実のような原因と結果の因果関係のもとで世界は成り立っているとする、自由意志とは相いれない決定論的な考え方も同時にある。最後に自己については、私が私であるという確信を誰もが抱いており、主観的で人称的な視点から自分自身を捉えている状態のことと考えるこ

とができる。自己は人格の同一性とも関わり、記憶の時間的連続性の認識において必要であるとされている。しかし、記憶は変化するものであるため、事故で記憶が喪失して人が変わるように、自己や人格の絶対性が疑問視されている。

第二章 心の形成にかかわる脳の神経生物学的知見

魚類や爬虫類、哺乳類にはない人間特有の能力は脳の構造の違いによるものである。中でも大脳皮質と呼ばれる領域は特に重要であり、より多様な行動パターンを生み出すことができるようになっていく。大脳皮質を持つ動物が人間と同じような機能を持たないのは、身体的特徴や生活環境が大きく影響している。ただ、大脳皮質だけで人間らしい性質が表れるわけではない。進化的に古い部位に当たる大脳辺縁系や脳幹の領域と相互に情報伝達することで初めて大脳皮質の持つ能力も十分に機能するのであり、領域ごとに心の性質の一端を担っている。また、心は脳だけでは形成され得ない。体温変動や動悸、触覚などの身体の状態変化も当然のことながら脳の働きに影響を及ぼすし、身体の変化には外部環境も関わっているからである。

第三章 感情とは

第一節 ダマシオの感情理論

第一項 情動と感情

ダマシオは「情動 (emotions)」と「感情 (feelings)」の言葉を使い分けている。「情動」とは我々のような有機体が生命調節をする際に生じる身体的反応のことを指す。「感情」とはこの情動の後に生じる心的状態のことを指す。どちらも有機体の生命維持にとって欠かせない要素であるとしている。情動は、具体的にはホメオスタシス機構全体のことを指し示す。上位に位置する喜びや恐れなどの感情を引き起こす生体反応はその中でも狭義の情動と呼ばれる。

感情が起こるには、まず情動誘発部位への刺激が必要となる。情動誘発部位は知覚認識部位と相互伝達を行うことで情報を制御し、情動実行部位へと向かう。動悸や身震いといった情動反応はこうして生じるのであるが、人間は他の動物と違い、ここから情動に合わせた感情が生じる。動悸なら怒りや興奮、身震いなら恐怖や歓喜といった感情がそうである。このようにして生まれた感情はさらに思考によって新たな情動を生むこともあり、同様の工程をたどる。

第二項 感情とそのメカニズム——ソマティックマーカ

一仮説

感情とは「ある特定の形で存在する身体の観念」のことである。感情は意志決定に影響を及ぼし、ソマティックマーカー仮説と呼ばれる理論から説明される。この仮説はダマシオが打ち立てた感情理論である。ソマティックマーカーとは、身体に記憶された過去の経験の心的状態のことである。過去の経験がネガティブな結果であったのか、それともポジティブな結果であったのかによって、同様の状況下における行動選択の際に、無意識にその判断の推論を手助けする。そのため、ソマティックマーカーが機能しなくなった場合、論理的な判断ができ、かつ社会的知識も豊富で知的水準も平均以上だったとしても、その人間は円滑に人生を送ることが不可能になる。喜びと悲しみ、もしくは快と不快の相反する二つの感情でイメージしてもらうとわかりやすいが、情動や感情が損なわれるということは、それらの感覚を失ってしまうということである。過去の経験で学んだことや進化の過程で得た遺伝子レベルの情動反応は、再び同様の、または類似の事態に直面した際の重要な判断材料となる。かつて取った行動がどのような情動、感情をもたらしたのか、生体調節にとってそれはプラスであったのかマイナスであったのか。情動と感情は有機体の行動選択において将来的帰結を教えてくれるため、無意識ではあるが意志決定の幅を狭める役割を果たしており、理性に近い働きを持っている。情動や感情の欠如は自身の未来予測を不可能にするが、これは悪いことに善悪の判断や概念の構築をも同時に不可能なものにしてしまう。情動や感情だけで道徳的価値が決定されるわけではない。しかし、倫理規則や社会規範といったものは有機体の自己保存の過程で編み出された副次的な産物でもある。もしくは、有機体同士で共存するという状況の中でホメオスタシス機構が作り上げたある種の生体調節機構と捉えてもいいかもしれない。

第四章 感情と道徳観

第一節 脳損傷と疾患

我々を形作っている心の性質が、いかに身体と脳という物質的なものに支配されているかについて、脳の機能分担の先例で有名なフィネアス・ゲージを挙げる。彼は事故で前頭葉を損傷し、記憶や言語、運動機能などには問題がなかったが、人格が著しく変化していた。事故前は勤勉でエネルギッシュで穏健な性格であったのに対し、事故後は気まぐれで無礼になり、感情を抑えられないわがままな性格になっていた。また、現代のフィネアス・ゲージとして、エリオットという人物がいる。彼は脳腫瘍の手術で前頭葉の一部を切除し、術後はゲージと同様に社会生活において適切な意志決定を行うことができなくなった。どちらの症例についても共通していたことは、情動反応がうまく機能していないことであった。そしてここでの意志決定障害は、そのまま感情、道徳的価値の喪失へと繋がっている。

第二節 人間社会と道徳観

人間は自己を認識し、また他者を認識し、そして共に協力しながら複雑な社会を形成しており、根源をたどるとその一つは感情（すなわち情動反応）に行きつく。ギャンブル実験において前頭前野腹内側部損傷患者が近視眼的行動を取ることと、彼らの意志決定能力が損失していることを鑑みると、人間にとっての道徳観とは、「生存と幸福の増大を目的とした、長期的視野に基づく有機体の行動規範」の生物学的な表象であると言える。それは長い進化の歴史の中で構築され、中には遺伝子レベルで形成されているものもある。また、人間の道徳観には、ある意味では科学的な結論のような絶対的な根拠は存在しない。なぜなら、倫理規範は感情という名の可塑的な要素を基礎に置き、ある状況下における有機体の繁栄に適する規則を作り上げているだけだからだ。

信頼は時に自民族の尊重と差別化を生むが、一方でこの感情があるからこそ、人間は社会全体で利益を出すために自己を犠牲にすることを厭わず、自己中心的な行動を選択することを避けることができる。これを正の互恵性という。社会の中には協調性に欠けたり自分勝手な行動を取る人間はどうしても存在するため、負の互恵性と呼ばれる違反者への罰則（法律や規則など）も存在する。こうした互恵性は、大昔の我々の祖先である人々が狩猟採取集団として過ごしていた時に形成されてきたものだと考えられている。我々が自らの利益にならない利他的な行動をするのは、ダマシオの言う長期的な利益を見越してのことである。そして、このような思考こそが、今日の複雑でありながらも崩れることのない人間社会を成り立たせている。

結論

心と感情の関係は非常に複雑に絡み合っているため、各問題について明確な関係性を示すことはできなかったように思われる。だが、心身問題のそれぞれと感情は確実にリンクしている部分がある。また、我々の持つ道徳観も感情抜きに語ることはできない。当然、感情といったメカニズムだけで道徳観や倫理規則が構成されているわけではないし、社会学や心理学、文化人類学などの視点からもみるのが大切である。

人間自身の道徳観及び社会集団において適応されている倫理規則は、普段は理性によって調整がなされているが、もとは感情がその基盤にある。思考による、合理的な選択や意志決定、論理的判断は、確かに我々が円滑に生きるにあたって欠かせないものである。しかし、その理性が求める論理的帰結に、背景として感情による影響を捨て去ることはできない。我々は、道徳的価値観において、その根底に生物学的要素があることを忘れてはならない。人間らしく道徳的に生きるということにおいて、我々は、感情を押し殺すことなく、理性と併用しながら日々の質を高めていくことを心掛けていくべきではないだろうか。

ベルクソンの創造と目的論

川里 卓（人間学コース）

（上利 博規）

キーワード：創造的進化、意識、愛の飛躍

序論

本論文では、ベルクソンの『創造的進化』を基本として、以下の2つの問題を扱う。1つ目は、進化における新たな種形成といった生命の「創造性」が、芸術や発明など人間意識の「創造性」と、同じものの異なった表現であることを示すことである。2つ目は、ベルクソンが『創造的進化』で「人間は進化の終着点であり、目的である」と述べる目的論は、人間意識の生命全体へと開かれた愛に基づく、全存在との呼応であることを明らかにすることである。

1 章 生命進化における知性の位置

1 節 栄養獲得方式と意識の目覚め

生命の大きな流れには3つある。植物的麻痺状態、本能、知能である。生命はこの3つを「強度（intensité）」の違いはあるが持っている。本能においては昆虫が進化の最先端にあり、知性においては人間が最も先を行く。生命の根底には根源的な飛躍（élan vital）があり、これが胚から胚を伝わって子孫に受け継がれるから、進化が生じる。

2 節 本能と知性

本能は対象に縛り付けられているが、知性は事物に応じて変化することのできる可変性を持つ。人間は、道具を与えられた環境に対して変化させ、生活の必要に役立てるが、時間性がそこから欠落する。知性は変化の連続性を考えるように作られていない。知性は科学を生み出した。だが、科学は人間の多様な範囲の経験を、計量化、数量化できるものだけに絞った。科学は外側からの知を構築する立場だとすると、哲学は内側からの知を建てるものであり、ベルクソンは「直観」によって哲学の固有性を確保しようとした。

2 章 科学的進化論とその克服

1 節 機械論的進化論と目的論的進化論

機械論的進化論は大きく次の2つに区別される。1つ目が、純粋な突然変異によって進化が引き起こされる、とする理論である。2つ目は、外的な影響による突然変異説である。さらに、1つ目の突然変異説は、ダーウィンによる斬新的な突然変異の蓄積説と、ド・フリースによる急進的な突然変異説に分類される。この他に、進化における形態形成は、全て物理化学的に説明出来るとする、アイマーの立場がある。目的論的進化論とは、ラマルク派の理論を指す。

2 節 ベルクソンによる科学的進化論批判

機械論的進化論では、偶然的な突然変異が全く同じ方向に重なったことが示唆されるが、無限の淘汰因を考えると、これは不可能である。すると、進化には何らかの方向性が与えられていると仮定できる。ベルクソンはこれを亡霊（fantôme）の働きと言う。目的論的進化論においては、心理的方向付けが重要となる。機械論では変異の方向性の一致が説明できなかったが、心理的要因を導入すれば、変異の方向性の一致が説明可能である。しかし、この心理的努力は固体の意識的努力ではなく、種に共通で胚から胚へと伝達される諸環境から独立した努力である。

3 節 創造的進化

ベルクソンは生命進化の解釈に、生命の創造という仮説を導入した。新たな種形成が行われるとき、生命の飛躍（élan vital）による創造と共に進化が進み、生物界の多様性は増大する。これは「持続」の考えの生命への応用である。自分の意識は、他人に意識に浸透していることと同様、生物界においても、完全に独立した生活体は自然界に存在せず、各生活体は、隠れた紐で結び付けられている。知における「明るい核」と「量」の対比のうち、「量」の部分において、生命一般の直感は導かれている。従って、創造的進化は、「量」の部分において探求されるべきである。

3 章 生命の本質との一体化

1 節 創造的意識

記憶は未来に対して有用な事柄を選択するためにある。神経系が複雑になるにつれて行動の選択肢が増え、人間では、ニューロンの結びつきが無限になり、自由が与えられた。意識は創造的生命と一致する。

ベルクソンは心身一元論を批判し、心身二元論を唱えた。記憶障害の研究を進めていく中で、この症状は、記憶自体がなくなるのではなく、言語中枢をつかさどるメカニズムが駄目になることで引き起こされることが明らかになった。精神の働きと脳の生理的運動の関係は完全に一致していない。

同様の理由として、自然は一つの運動のうちに、生理的なものと、魂という二つの解釈を許すような贅沢は認めないとベルクソンは言う。精神には精神の固有の働きがあるはずだし、生理的な働きには、それ特有の役割がある。魂は物質としての脳と関係はあるとはいえ、そこに厳密な対応関係がみ

られるわけではなく、精神は物質から独立していると言える。科学が物質に対する真理を見つけたように、精神的真理も存在するはずである。

2 節 ベルクソン美学における意識

本節では、人間意識における創造の具体的形式として、ベルクソンの美学を取り上げる。芸術家は、日常生活の必要による概念的思考から離れて事物をあるがままに見る。それは、生活の有用性からの遊離であり、持続そのものとの一致である。芸術家はそのための手順として、作品で暗示しようとする感情や観念に、素直に共感させ同感させるような方法、つまり人を催眠状態に導くような精神化された手順を取る。

3 節 生命進化の目的

ベルクソンは「人間は進化の終着点であり、目的である」と述べている。人間は知性の方法論の中に埋もれてしまう存在であるが、生命の連鎖を直観において見ることができる存在でもある。従って、他の生物への愛を実現することで宇宙自体と一致し、自分たちが宇宙のなかで孤立した存在でないことを感じることができる。「愛の飛躍」に基づく、人間の意識と、生命の本質である「持続」そのものとの一致こそ、ベルクソンの言う目的論である。

結論

人間の意識が物質性という束縛を乗り越え、全ての生命と呼応する可能性を得た。生命進化の目的とは、生命の本質自身と一致するような存在を、進化の歴史の中で生み出すことにあったことである。現在世界中で様々な問題が噴出している。私達人類は、これらの問題に如何に対処し、これからどうすれば良いのか考えなくてはならない。私は、ベルクソンの思想がその考えの端緒を与えてくれているように思う。

主要参考文献

Bergson, H., *L' évolution créatrice*, Quadrige, 2013.

アンリ・ベルクソン『創造的進化』（合田正人・松井久訳）筑摩書房、2010 年。

小林秀雄『小林秀雄全集 別刊 1』新潮社、2002 年。

武士道 の 精神 の 変遷 と 現代 的 意義

哲学 芸術 文化 論

加 茂 歩

序 章

現代に至るまで、かつて封建制度の下で存在した武士の精神は「武士道」という名で伝わっている。しかし、武士の時代から現在に至るまで、武士道の精神は一貫した論理を説いてきたわけではなかった。

本論文では、武士道の精神が時代を経てどのように変化していったのかに着目し、その内容と変遷過程を追うことで、各時代における「武士道」と呼ばれる精神がどのようなものであったのかを導き出し、それが現代に至るまでどのような形で伝わり、また現代に生きる我々にとってどのような意味をもたらすのかを考察する。

第一章では、戦国時代や江戸時代において実際に武士当人たちによって語られた精神が、どのようなものであったのかについて見て行く。第二章では、武士が居なくなった明治以降において、新渡戸稲造（1862～1933）や旧日本軍などによって武士道がどう理解され、また変化したのかを紐解いてゆく。最後に第三章で、現代において武士道はなおどのような形で受け継がれ、理解されているのかに着目する。以上のように、時代によって様々な語られ方をした武士道进行分析し、その差異や実際の武士との乖離を指摘しつつ、最終的に今において武士道に眼を向け考えることに、どのような意義があるのかを導き出す。

第一章：武士が存在した時代の武士道

第一節：戦国時代における戦闘者としての武士道

武士は戦場で戦う戦闘者であり、戦国時代は武士が戦闘者として最も隆盛を誇った時代であった。そのような中で武士がどのような精神を構築していったのかを、武士の精神が記された参考文献を用いて探ってゆく。

この時代の武士に特徴的なのは、武士として必要で

あると説かれた精神の多くが、戦場で戦い勝つためには何が必要で、どのような実践を行えばよいかと言う点を重視していたことである。例えば、『朝倉宗滴話記』には、「武者は犬ともいへ、畜生ともいへ、勝事が本にて候事」と、犬畜生の如く評価されようが勝利することこそが本懐であるという、戦闘者である武士の本質が現れている。それを為すために、戦場において卑怯な行いも厭わない考え方、弱みや隙を見せぬための日常におけるふるまい、主君と家来との信頼関係が重視されていた。そしてそれらは、あらゆる面で他人に遅れをとらず勝ちを得るための強い精神性を作り上げるために必要な実践だった。

戦闘者たる武士は勝利のために、戦場で嘘や計略を巧みに扱うことが求められていたが、平時にはそういった行為を否定していた。『朝倉宗滴話記』では、「仁不肖に寄らず、武者を心懸る者は、第一うそをつかぬ物也。聊もうろんなる事なく、不断理到義を立、物恥を仕るが本にて候」と、嘘やいい加減な振る舞いを硬く禁じているが、それは矛盾した行いではなく、道理を重視することは、油断の無い精神を持ち強い自己を形成することと密接にかかわっていた。

そのような道理を重んじる常の振る舞いにより、他人からの信頼も篤く、そして油断のない武士ができあがるのである。『甲陽軍鑑』ではそういった道理をわきまえた武士を「分別」のある武士として賞賛する。「分別さへ能々すぐれてある人は、才覚にも、遠慮にも、人をするにも、功をなすにも、何事に付ても、よからん」と、この「分別」こそが、戦場では卑怯な行いも厭わないほど厳しい世界に生きた武士が、道理を捨てずにむしろ尊重した根拠であった。

以上のように、武士は常に戦場で戦い勝つ事を己の前提とし、そのために何が必要か、どういう道理を重視し実践すべきかを考えていた。そしてそれらはすべて、普段から自己を鍛え上げ戦場で勝ちを修めるため

に必要な精神であり、武士にはそれらを十全に実行するために「分別」をつけることが求められていた。油断の無い強い精神を構築し、平時有事問わずに実践できる武士こそが「分別」を持つ強い武士となれるのであり、それこそが戦国武士が有していた思想であり、武士道として理解される。

第二節：江戸時代における為政者としての武士道

江戸時代においては、武士は戦闘者から為政者としての性格を強めて行き、それにともない武士の持つべき精神も変化していった。本節では、為政者的性格を強めた武士がどのような精神を前提に行動したのかを探ってゆき、江戸時代における武士道がどういったものであったかを見出す。

江戸時代では、武士は戦う以外に支配身分として他の身分を統治し、政治や国家運営に携わる役割を担っていくことになる。そのような中で、武士が構築していった精神には、武士は統治者としてそれにふさわしい徳を有するべきだという、「士道」と呼ばれる精神と、かつての戦闘者であった頃に構築された死の覚悟を中心とした厳しい精神を持つべきだとする、『葉隠』に代表される精神がある。

まず士道についてだが、山鹿素行（1622～1685）の語録を弟子が編纂した『山鹿語類』の士道編では、「己の職分を知る」という章において武士の「職分」とは、「凡そ士の職と云ふは、其の身を顧ふに、主人を得て奉公の忠を盡し、朋輩に交はりて信を厚くし、身の獨りを慎んで義を専らとするにあり」と、忠節、信頼、義心が武士の持つべき徳であるとし、そして武士は農・工・商の三民を監督する立場にあると語る。

このように、士道論において武士はその「職分」として戦闘よりも社会秩序の構築とその維持が重視されていた。戦闘者である武士の在り方を軽んじていたわけではなかったものの、江戸時代において求められたのは為政者として他の身分、ないしは社会そのものを導くに足る人間となる事であった。

だがその一方で、戦いから遠ざかったこと、ないしは道理をより重視することによって武士が懦弱になったという批判も存在した。そして、そうした武士の弱体化に警鐘を鳴らすと共に、戦闘者としての厳しい死の覚悟による武士の精神を再び取り戻そうとしたのが、江戸時代中期に佐賀鍋島藩において書かれた『葉隠』であった。

『葉隠』の本文は、作者の山本常朝（1659～1719）の昨今の武士に対する評価から始まる。それによると、「武士たる者は、武道を心懸くべきこと、珍しからずといへども、皆人油断と見えたり」として、ほとんど

の武士が油断しているという。それは、「武道の大意は何と御心得候や」と問いかけた時に、即座に答えることが出来る人がいない、つまりは「武道不心掛」な人間が増えたということであるとする。

そして、そのような武士が増える中で上記の問いに対して山本の出した答えこそが、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」という言葉であった。武士は常に死の覚悟を持って行動するものであり、道理に気をとられ図に外れて生き残るくらいならば、「犬死気違」であっても死へと向かえば恥にはならないと、苛烈な精神を説いている。

以上のように、江戸時代においては対照的な二つの武士道論が存在していた。士道論においても『葉隠』論においても、模索の末に求められたのは武士としての強さにあった。時代の変化と共に、強さを求める武士気質を戦場から離れた場所でいかに保つかを導き出そうとしたのが、江戸時代における武士道であった。

第二章：武士階級が消滅した後の武士道

第一節：新渡戸における国民道徳としての武士道

明治時代に書かれた新渡戸稲造の著作『武士道（Bushido the Soul of Japan）』は日本国外、そして国内においても広く読まれ、現代に至るまで日本の武士道の精神を詳しく説明した著名な作品として評価されている。しかし、新渡戸の語る武士道論は概ね好意的な評価を受ける一方で、『武士道』において紹介されている武士道は新渡戸自身の道徳的価値観であり、いわゆる「武士の精神」を表したものではないという批判も存在する。以下では、新渡戸の『武士道』の中において、いかなる精神が武士道として語られ、それをどう理解するべきなのかを考察する。

まず、『武士道』の執筆動機であるが、新渡戸があるベルギーの法学者から宗教教育を行っていない日本において、どのようにして道徳を教えているのかという質問に対し、新渡戸は「私は、私の正邪善悪の観念を形成している各種の要素の分析を始めてから、これらの観念を私の鼻腔に吹きこんだものは武士道であることをようやく見いだしたのである」と、『武士道』の序論で語っている。

新渡戸は南部藩の武士の子として生まれ、幼少時は武士としての教育を受けていた。この武士としての教育を受けた幼少時代の経験こそが新渡戸の武士道観に大きな影響を与えており、『武士道』で語られる武士道の精神はそれを振り返り分析することで表されたものであると考えることができる。

では、実際にどのような精神が武士道として語られ

ているのかを見て行きたい。全十七章からなる『武士道』において、武士の精神として、「義」、「勇」、「仁」、「礼」、「誠」、「名誉」、「忠義」、「克己」などが出てくる。これらの精神には、第一章二節で取り上げたような江戸時代における士道の精神との関連を見ることができる。

その一方で、しばしば為される批判には、『武士道』において語られる精神が実際の武士が有していた精神を語るものではないというものがある。

『武士道』における新渡戸の関心は、何よりも日本の道徳精神を海外に紹介することであった。『武士道』の中では、その精神を西洋の著名人の言動と比較することが多く、実際の武士の実態の引用をほとんどせずに論が進行する箇所がしばしばある。この点において、新渡戸が己の道徳観念を元にして自論を展開しているのみではないかという疑問が生じ、新渡戸が「武士の思想」として武士道を語っているわけではないという批判が生じる。

以上のように、新渡戸の『武士道』は江戸以前の武士の道徳的、精神的に優れていた点を武士道という言葉でまとめ上げ、現代まで浸透するほどの大きな影響を与えているものの、武士に関する文献や史料による分析、考察を重視しておらず、あくまでも西洋に日本の道徳観念を説明するという目的の下にまとめ上げられていた。

つまり、『武士道』において語られる精神は実際の武士が実行した精神を蒐集、分析されたものではなく、新渡戸の手によって西洋人が共通認識を持つことが出来るように再構築された武士道であったと理解することができ、その上で新渡戸の武士道は吟味されなくてはならない。

第二節：軍隊における皇国史観の下での武士道

明治以降から戦前において、この時代の軍人たちを武士と同一視する風潮が存在したが、本節では戦争時における旧日本軍の軍人として求められた精神を、武士道の精神と同様のものとして捉えることが適切と言えるのであろうかという点について考察する

明治十五年（1882）に出された『軍人勅諭』では、鎌倉から江戸時代における武家社会の支配を否定的に語っており、いわば「軍人」の誕生は旧来の「武士」の否定であった。

しかし、軍隊を統率するにおいて最上位の統率者たる天皇に対する忠誠心の創出のために、強い忠誠心を有する武士の精神が利用された。ここから、戦前の軍隊では武士を否定しながらも武士の精神性を受け継ぐとしたという、ある種の矛盾が生じていたことが見

えてくる。

こうして武士道はしだいに軍人の貴ぶべき精神として注目されることとなる。しかし、井上哲次郎（1856～1944）が著書『武士道の本質』において「武士道は、どうしても一種の國體主義であります」と語るように、その武士道は天皇中心の国家主義に傾倒していた。

また、陸軍幼年学校において「帝國軍人ノ精神トスベキ所ヲ解説シ、其ノ心得ヲ説示」するためのテキストとして使用された『軍人精神訓』では第十三章に『武士道』という項目を設けているが、それによれば武士道とは「我國古來ノ武士ガ實行シ來リシ道徳」であり、軍人とは武士に代わってそれを受け継ぐ存在であるとしている。

つまるところ、井上や『軍人精神訓』が「武士道」の名で呼ぶのは天皇制イデオロギーの肯定という面が強く、武士を否定したにも関わらず評価するという矛盾と、天皇への忠誠心創出のための結び付けのために武士道の精神を使ったという点に、戦前の旧日本軍における武士道の理解の問題点があった。

このように、戦前における軍人の精神として語られた武士道は、皇国史観と国体主義という前提の下で、その肯定のために歪められた理解をされていた。よって、旧日本軍において求められていた精神を、武士道の精神として理解することは適切とは言えない。

第三章：現代の武士道

第一節：現代における武士道の一般的理解

戦後から現代にかけて、武士はあらゆるメディアで語られ少くない関心を集め続けている。本節では、現代において武士、ないしは武士道はどういう理解をされ、またどのような意味を与えているのかを考察する。

例えば、娯楽作品において武士は強い人気を誇っている。例えば、2006年に公開された『武士の一分』という映画は、約41億円にも及ぶ興行収入を獲得し、『週刊少年ジャンプ』において1994年～1999年において連載された『るろうに剣心』は、単行本の累計発行部数が6000万部近くに上りアニメ化もされ、長期にわたり人気を維持している。

ここで考えたいのは、武士は娯楽の中で上記のような人気を誇るのみでなく、その精神性が武士道として現実において注目されていることである。次に、戦後の日本において武士的気質に強く惹かれていた三島由紀夫（1925～1970）の武士に対する考えを見ることによって、武士の精神性がどのように語られ、そして受

け止められたのかに注目したい。

三島の武士に対する理解には、ある程度の歪みと言えるものが存在していた。もちろん、三島は決して武士を軽く扱っていたわけではないのだが、三島にとって武士の精神は国民、特に軍人が持つべき精神と密接に関わるものであった。言わば、三島にとっての武士道は前章で述べたような、明治以降に作られた、民族精神、軍人精神としての武士道であり、そこに生じていた歪みの一部を、三島は受け継いでいたと考えられる。

以上のように、戦後から現代に至るまで武士道は娯楽の中で大変な関心を集め、そしてそれ以外の面においても小さくない影響力を保持し続けている。ただし、三島の武士道理解に見られるように、明治以降の歪みを含んだ武士道観もまた現代には生き残っており、武士道を真に理解するにはその歪みに対する考察と反省が不可欠なものとして求められるのである。

第二節：現代の学術領域における武士道論

本節では、文献等の史料を基にした論理的な分析を行う学者の領域において、武士道が歴史的、思想的にどのような評価を得ているのかに着目したい。そのために、相良亨（1921～2000）の著作『武士道』、菅野覚明（1956～）の『武士道の逆襲』を参考に、両著において展開されている武士道論に注目し、その内容や差異から現代の問題として武士道をどう理解するべきかについて考察する。

相良亨の『武士道』は、1968年に刊行された。相良にとって武士の道徳気質は過去のものではなく、「武士的な対峙の人倫感をふまえた独立の精神は自覚的に克服されなければならない」として、過去から現在の日本人の内面において繋がる武士の精神と向かい合う事こそが、武士以降の時代における精神を自分たちのものとする第一歩であるとして、論を終えている。

次に、2004年刊行の菅野の『武士道の逆襲』を見て行きたい。特徴的なのは武士道を徹底して武士の思想として扱うことを大原則として置いている点である。『武士道の逆襲』において菅野が試みたのは、何が本当の武士道なのかを明らかにするということであり、特に明治以降の新渡戸に代表されるような武士道論を、当事者たる武士に即して考えられていないという点から批判し、明治時代に出された武士道論を「明治武士道」と呼んで、明確に区別して語っている。

武士道を現代の問題としていかに考えるかという点において、相良論と菅野論の間に差異が生じている。相良が当事者たる武士の言動を重視する中で、あくま

でその目的が日本人の精神性の一部を形作ったものとして、それを明確に自覚するために武士道を問題にするのに対し、菅野は武士道を「武士の思想」としてより純粋に理解し、武士たちの行動原理を示す概念として分析する。

相良論、菅野論ともに実際の武士の姿を明確にすることにより、武士道を捉えている。そうして明確にした武士道の思想を武士固有のものとしてのみ理解するのではなく、明治以降の変遷過程によって生じた問題点を意識し、現代の日本人の思想に影響を与えた思想として、武士道を理解することが求められる。

終章

結論として、そうした歴史的変遷を踏まえた上で現代の問題として武士道を考えることの意義は、まず武士道の未定義性を自覚した上で、武士の実情に眼を向け武士の思想としての武士道の概念を理解し、その上で日本人の気質に与えた影響を考えることで、精神的曖昧さから脱すること。そして、明治以降の武士道が有していた問題点を確認し、それを批判的に見つめることで、武士道を狭く理解することなく、さらに戦前の軍部におけるような武士道の曲解による思想を矯正させるような利用を防ぐと言うこと。この二つが本論における武士道の精神の現代的意義である。

主要参考文献

- 吉田豊編訳『武家の家訓』徳間書店、1972年。
- 廣瀬豊編『山鹿素行全集 思想篇 第七巻』岩波書店、1941年。
- 和辻哲郎・古川哲史校訂『葉隠（上）』岩波文庫、1940年。
- 新渡戸稲造著・矢内原忠雄訳『武士道』岩波文庫、1938年。
- 中村藤次郎編『軍人勅諭』帝國在郷軍人会竹間会、1937年。
- 井上哲次郎『武士道の本質』八光社、1942年。
- 牧瀬五一郎・古川義天編『軍人精神訓』陸軍中央幼年学校、1916年。
- 三島由紀夫『葉隠入門 武士道は生きている』光文社、1967年。
- 相良亨『武士道』講談社学術文庫、2010年。
- 菅野覚明『武士道の逆襲』講談社現代新書、2004年。